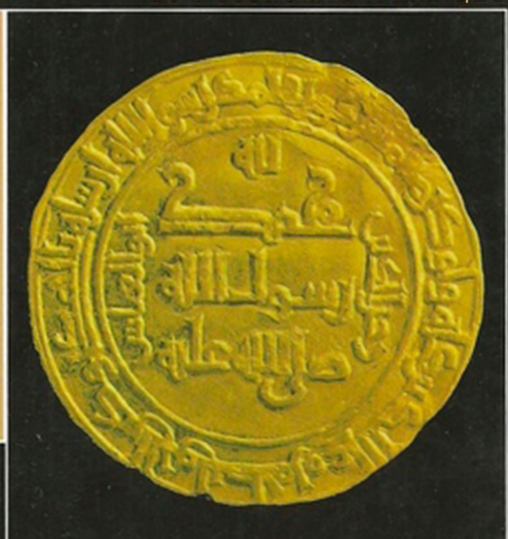
Dr. Abdul Hâdi Cafouri

Islam et économie

Réflexion sur les principes fondamentaux de l'économie islamique



Éditions Al Bouraq

Dr. Abdul Hâdi Gafouri
Islam et économie
Réflexion sur les principes fondamentaux de l'économie islamique

Islām et Économie

بسم الله الرحمن الرحيم

Islām et Économie

Réflexion sur les principes fondamentaux de l'économie islāmique

Distribué par :

La Librairie de l'Orient

(Al-Bouraq éditions)

18, rue des Fossés Saint Bernard

Paris V

Tél. : 01-40-51-85-33.

Fax : 01-40-46-06-46.

— face à l'Institut du Monde Arabe —

Site Web : www.orient-lib.com

E-mail : orient-lib@orient-lib.com

Dar Al-Bouraq©

Site Web : www.albouraq.com

E-mail : albouraq@albouraq.com

B.P. 13/5384-Beyrouth-Liban

1421-2000

ISBN 2-84161-133-7

EAN 9782841611331

Dr. Ala'a Gafouri

Islām et Économie

Réflexion sur lés principes fondamentaux de l'économie islāmique

Les Éditions Al-Bouraq
2000


Éditions Al Bouraq

A propos de l'auteur

Né en Irak en 1951, Ala'a Abdul Hadi Gafouri, vint en Europe à l'âge d'homme.

Après avoir obtenu plusieurs Baccalauréats (scientifique -1968 à Bagdad-, économie et gestion -1972 à Bagdad).

En 1977, il reçoit, avec la mention 'excellent', le diplôme de *Magister of Science* ayant pour thème 'la programmation linéaire en recherche opérationnelle'.

A partir de 1982, après avoir suivi différentes formations (linguistiques, pédagogiques et techniques), il décide de se consacrer durant une dizaine d'années à sa thèse de doctorat traitant de la structure de l'économie musulmane.

En 1992, il obtient, avec mention 'honorable' son diplôme de *doctorat en sciences. économiques* de l'Université de la Sorbonne à Paris.

Il est également l'auteur de plusieurs articles et études publiés dans des revues spécialisées sur l'économie.

Actuellement, il vit en France et participe à des congrès sur l'économie agricole, l'économie musulmane et les problèmes de l'alimentation *halaFK*

(,) Licite.

Introduction

Les musulmans croient que l'Islām est la religion qui scelle toutes les révélations divines, qu'elle en est la dernière que Dieu a envoyée aux Hommes.

De ce fait, elle est englobante, présentant une législation complète qui régit à la fois le temporel et le spirituel.

Aussi, contient-elle des prescriptions qui organisent tous les aspects de la vie individuelle et sociale : le politique, l'économique, l'administratif... Les musulmans pensent que cette religion présente une conception complète de l'appareil du gouvernement chargé de garantir l'application desdites lois et prescriptions, et que cet appareil n'est autre qu'un État jouissant d'une autorité, doté d'un pouvoir exécutif à l'intérieur de la société islāmique, car on ne pourrait concevoir qu'un ensemble de lois puisse réaliser le bonheur des hommes, faisant régner la justice et garantissant le respect des droits humains sans qu'ils ne soient accompagné d'un pouvoir exécutif qui puisse veiller à son application.

Dès l'origine, le Prophète Mahomet[1] joua le rôle de chef politique et religieux en même temps que celui de législateur stipulant des règles de vie pour la société.

Ainsi, l'Islām a-t-il la vocation de structurer le champ politique et social.

Affirmant ce principe, Louis Gardet explique :

---

[1] Nous aurions préféré écrire Muḥammad, mais dans le texte originel, Louis Gardet a utilisé 'Mahomet'. Cette orthographe a tendance à disparaître.

«On pourrait dire tout aussi bien que l'Islām est à la fois une religion et une communauté temporelle : mieux encore, une communauté qui prend en charge, en un seul et indissociable élan, les relations de chaque croyant avec Dieu et les relations des croyants les uns avec les autres sur le plan moral et sur le plan politique. Il est dès lors évident que vouloir appliquer à la communauté musulmane des références issues du christianisme serait un contresens »[2].

De même, Marcel A. Boisard écrit avec raison :

« En refusant de dissocier le spirituel du temporel, la Révélation Coranique s'affirme comme religion et système social »\

L'Islām est donc un système social[4] qui ne correspond plus au sens occidental du mot «religion ». Car en plus des rapports de l'homme avec Dieu, il embrasse tout le savoir relatif aux rapports de l'homme avec l'homme.

Dans le présent travail, nous essaierons de déceler la partie économique de ce système ou plus exactement, les fondements philosophiques dudit système susceptibles d'orienter et d'organiser les activités économiques.

Ce travail est d'autant plus indispensable, vu le sous-développement économique et social que connaissent les pays musulmans. Nous interpellons sur les causes de cette situation particulièrement étonnante, vu les capacités et les ressources économiques dont ils disposent. Nombreux en

---

[2] Louis Gardet : *L'Islâm : Religion et communauté,* Ed. Desclée de Brouwer, 1967, p. 273.

[3] M. A. Boisard ; *L'Humanisme de l'Islam,* Albin Michel, 1979, p. 193.

[4] André Marchai : « *Systèmes et structures économiques* », PUF, 1969, p. 16.

effet sont ceux qui se demandent si l'Islām n'a pas un rôle à jouer dans la vie économique des musulmans d'aujourd'hui, d'autre part.

Son absence dans la régulation de la vie économique contemporaine est-elle due à ses propres caractéristiques ou à une volonté politique délibérée ?

Par contre, la doctrine économique d'une société est la voie que privilégie cette société afin de résoudre ses problèmes dans ce domaine. Chaque société pratique la production de la richesse et sa redistribution. Pour ce faire, il lui faut s'accorder sur la meilleure façon d'organiser ses opérations économiques, et de définir une doctrine qui puisse régir la vie économique. Aussi lorsque nous parlons dans notre recherche, d'économie islāmique, nous ne désignons pas ce qu'il est communément appelé économie politique, mais la doctrine économique islāmique qui organise cette vie économique. Car l'Islām dispose d'une doctrine riche en principes et en idées, tant morales que scientifiques.

Dans le présent travail, nous allons donc tenter de jeter la lumière sur les principes de l'économie islāmique.

Nous exposerons aussi les programmes qu'elle établit, tes solutions qu'elle apporte aux problèmes qui se posent de tout temps à l'homme : combattre la misère, offrir du travail, interdire le monopole, dépasser le principe de l'offre et de la demande, permettre à l'homme de s'épanouir en lui donnant les moyens de se cultiver et de **se** rendre utile à lui-même et à la société.

Exposer ces principes fondamentaux de l'économie islāmique, les analyser, les expliciter est à la fois Un travail d'une extrême importance et d'une extrême difficulté. Cela conduit ceux qui se penchent sur l'étude de ces questions à expliquer la vie économique, ces faits et ces phé-

nomènes en les liant aux causes et facteurs généraux qui les commandent.

S'il y a eu des tentatives sérieuses d'application de l'Islām, nous pourrons examiner ces pratiques et ces applications au plan historique à la lumière des études de l'histoire économique du monde islāmique. Notre vœu est aussi d'offrir une base intellectuelle susceptible d'enrichir la recherche et d'élargir le champ d'étude des différents chapitres de la pensée économique islāmique.

Cette étude doit également répondre à certaines questions que posent, avec insistance, nos contemporains : Quelle est la position de l'Islām vis-à-vis de l'usure ? Mais aussi, de l'intérêt bancaire ? De telles opérations commerciales sont-elles devenues plus qu'indispensables dans le monde d'aujourd'hui ? Comment pouvons nous imaginer qu'un système économique puisse convenablement fonctionner sans ces opérations ?

Nous avons rencontré ces interrogations en Irak durant nos études universitaires et en tant qu'enseignant et nous avons donc eu l'idée de mener cette recherche tout en étant au fait de ces difficultés.

C'est l'analyse historique, du point de vue de jurisprudence de la société-islāmique, que nous avons tenté de faire pour parvenir à nos objectifs.

Nous étions donc amenés à diviser notre recherche en trois parties. La partie liminaire de notre travail se divisera en trois chapitres :

1) Le premier chapitre analyse certains aspects économiques des civilisations qui avoisinaient la péninsule arabique pré-islâmique : les civilisations byzantines et persanes.

Après cela, nous donnerons un bref aperçu des conditions politiques, économiques et sociales qui régnaient en Arabie à l'époque.

2) Le deuxième chapitre expose la question des finances publiques dans l'État Musulman sous la direction du Prophète et des quatre califes : Abū Bakr (632-634), 'Umar Ibn al-Haṭṭāb (634-644), 'Utmàn Ibn 'Affān (644-656) et 'AIT Ibn Abū Ṭàlib (656-661).

3) Le troisième chapitre traite du rôle des savants dans le monde islāmique. Nous exposerons également dans ce chapitre les moyens de *Vljtihâcf* et nous donnerons un aperçu historique sur le mouvement de *Yljtihâd* après avoir éclairé son rôle en général et sa contribution dans le cadre de la « partie mobile » de ladite loi. Cette partie reflète la capacité d'adaptation de la *_Sarî'a,* d'où l'application «partie mobile» dans les sources arabes, ce qui évoque la part laissée à l'évolution sociale. Nous signalerons également certaines difficultés qui se posent aux chercheurs dans leurs tentatives pour saisir la structure de l'économie islāmique.

- La deuxième partie se répartit également en trois chapitres. Nous y analysons les règles jurisprudentielles de la répartition des richesses.

1) Le premier traite de la répartition des moyens naturels de la production dans le monde islāmique (avant la production), comme les terres, les mines, les eaux et toutes autres ressources naturelles.

2) Le deuxième chapitre a pour sujet les règles définissant la répartition après la production (richesses produi-

---

[5] Capacité de déduire un jugement légal à partir de sources de la législation (jurisprudence) ; ou jurisprudence, il s'agit d'un effort de déduction d'un jugement légal.

tes). Nous avons également analysé les textes se rapportant au travail en tant que base de la propriété ainsi que divers autres sujets qui y sont liés.

3) Le troisième chapitre expose la conception islāmique de la production et son développement ainsi que les responsabilités des dirigeants.

- Troisième partie : structure doctrinale de l'économie islāmique. Cette troisième partie se subdivise également en trois chapitres.

1) D contient les éléments "concepts doctrinaux fixes" concernant la richesse, le travail et la production.

2) Le deuxième chapitre traite des éléments « lois doctrinales fixes » concernant les différentes formes de propriété, et les libertés économiques dans un cadre limite.

3) Le troisième chapitre traite des éléments dynamiques (souples) du fait que la loi laisse aux *mujtahidïns* le soin d'agir dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la « partie mobile » en se basant sur ces éléments - concepts doctrinaux fixes.

Nous devons maintenant souligner la place capitale qu'occupe dans notre travail l'œuvre de Muḥammad Bâqir aṣ-Ṣadr dont les contributions et les orientations dans le domaine d'économie islāmique ont inauguré une étape radicalement nouvelle de la pensée islāmique. Nous nous sommes largement inspirés de ses travaux que nous n'avons pas toujours mentionnés afin d'éviter la répétition. Il faut remarquer que beaucoup d'auteurs économistes arabes ont utilisé, à des degrés divers, Iesdits travaux sans mentionner notre penseur. Par ceci, nous avons voulu être plus corrects à son égard et mieux nous conformer aux règles de la recherche scientifique.

En ce qui concerne la traduction ou plus exactement l'interprétation du Qur'ân, nous avons adopté celle de Hamidullah éditée à Paris en 1973.

Nous souhaitons que cette étude constitue une incitation à de nouvelles études plus exhaustives et plus globales qui analyseront et développeront les sujets traités ici.

La constitution d'un centre d'études statistiques de l'histoire économique islāmique et d'archives ottomanes est également souhaitable. Nous profitons de l'occasion pour souligner l'importance d'un travail ultérieur permettant d'établir une comparaison avec les études menées en occident. Avant de clore cette introduction, nous voudrions souligner l'importance qu'ont présenté, pour l'accomplissement de ce travail, les conseils précieux de Monsieur le Professeur Pierre Tillet, Directeur de notre thèse. Nous devons aussi évoquer l'aide apportée par nos amis (irakiens et autres, en France et ailleurs) qui ont contribué à la réalisation de cette étude en nous procurant les documents et les ouvrages nécessaires et en nous livrant leurs observations pertinentes. Notre reconnaissance va également à notre épouse qui a su supporter les problèmes et les difficultés et qui n'a cessé de nous encourager à persévérer, ce qui nous a permis d'aboutir à l'achèvement de notre présent travail.

Système de translitération des caractères arabes

ء - ’	**J- z**	uà-f
ب - b	*o» - S*	**J-q**
«a- t	<jS-S̲	**«il- k**
ث - *t*	**t>a- ṣ**	J - l
e - j	**ض - ḍ**	**م - m**
C - ḥ	i - ṭ	**ô - n**
Ċ - ḫ	**£ - ẓ**	**« - h**
^ - d	**ع - ʿ**	j - w
ذ - d̲	**é - ġ**	<*-y
j- r		

Voyelles brèves : **a - i - u** voyelles longues : **ï - ū - ā**

Première partie

Rappels historiques et rôle des *mujtahidïns*[6] dans le remplissage de « la partie mobile »

[6] Être *mujtahid* signifie être capable de déduire le jugement légal à partir des sources originelles de la Loi Toute personne qui n'atteint pas le degré de *Yljtihâd* doit être ou *muqallid* (imitant) ou *muhtât* (prudent).

i

L'activité politique du Prophète débuta par la fraternisation entre les *muhâjirïns* (migrants de la Mecque — littéralement : partisans) et les Anṣârs (habitants de Médine), et par l'application du principe de la solidarité entre eux.

Ce principe, comme on le verra plus loin, est l'une des conditions de la réalisation de la justice sociale et d'une société fraternelle.

Les savants musulmans, tel que Monsieur aṣ-Ṣadr[7], pensent que la doctrine économique islāmique a deux aspects : l'un est réaliste, l'autre moral. Elle est réaliste dans sa finalité, en ce sens qu'elle s'adapte à la nature humaine et tient compte des tendances et des aptitudes de l'homme.

Lorsque l'Islām parle de la nécessité d'instaurer la solidarité sociale, il ne se limite pas à orienter, mais à doter l'État de dispositions juridiques qui, appliquées convenablement, mènent nécessairement à l'instauration de la solidarité sociale.

La doctrine économique islāmique a un support spirituel et moral, en ce sens que pour réaliser la solidarité sociale, il n'use pas de force légale en prenant uniquement **aux** riches pour donner aux pauvres, mais use des valeurs morales qui prédisposent le riche à la générosité et à la bonté, et suscite chez lui le désir de mériter la miséricorde de Dieu et sa récompense.

---

[7] Muḥammad Baqir aṣ-Sadr: *Iqtiṣaduna (Notre économie),* 16e Ed., Dâr al-ta'aruf Lilmatbu'at, Beyrouth, 1982, p. 783.

Il apparaît donc clairement que l'Islām ne se limite pas, dans sa doctrine, à l'organisation matérielle de la société, mais qu'il travaille aussi en profondeur pour façonner la conscience des hommes et cultiver en eux la spontanéité généreuse et bienfaitrice. Autrement dit, l'Islām fixe des objectifs à atteindre et tente de les réaliser par l'adhésion volontaire des hommes à ces objectifs.

Les juristes *(faqihs)* jouent un rôle déterminant en édictant et en faisant appliquer des lois générales qui concourent à matérialiser les idéaux de la société islāmique.

L'application des lois est une fonction nécessaire, car les musulmans ne peuvent vivre en conformité avec leur Loi et leurs principes sans que les lois et règles juridiques *(fatwa)* qui organisent leur vie ne soient traduites dans la réalité.

L'expérience du premier État islāmique (celui du Prophète et des quatre califes bien dirigés) a historiquement été de courte durée (622-661) ; mais elle a permis de définir les principes et d'élaborer les dispositions jurisprudentielles qui doivent permettre la réalisation d'une société humaine, plus juste, plus fraternelle. Cet objectif que l'Islām a défini et à la réalisation duquel la communauté musulmane doit œuvrer, s'est précisé dès le premier discours que le Prophète prononça à Médine en l'an I du calendrier de l'Hégire. Dans ce discours qui fut son premier acte en tant que chef politique de la communauté musulmane, le Prophète a déclaré[8] : « *musulmans, faites le bien pour vous-même en vue de gagner le paradis : l'un d'entre vous mourra et laissera son troupeau sans berger, mais son seigneur lui dira : n 'as-tu pas reçu le message de mon Prophète et ne t'ai-je pas comblé par mes biens ? Qu'est-*

---

[8] Cf. Hasim ma'rouf al-Husaynï : *Sirat al-Muslafa, (L'Histoire de Prophète Muhammad)* 2e Ed., Dâr al-Qalam, Beyrouth, 1978, p. 226.

ce que tu as fait pour toi-même ? L'homme regardera alors à droite et à gauche et ne verra rien, puis il regardera devant lui et ne verra que l'Enfer. Celui qui veut éviter l'Enfer, qu'il fasse preuve de générosité, ne serait-ce qu'en partageant une datte, celui qui n'a pas de dattes à partager qu 'il prononce une bonne parole : celle-ci vaut dix à sept cents bienfaits. Que le salut soit sur vous de la part de Dieu, ainsi que Sa miséricorde et Sa Bénédiction ».

Premier chapitre

Aperçu de la situation politico-économique des sociétés autour et dans de la péninsule arabique avant la naissance de l'Islām

L'Égypte, la Syrie et l'Afrique du Nord étaient, avant l'apparition de l'Islām, soumis à l'Empire byzantin (ou l'Empire Romain Oriental), tandis que l'Irak, le Horassan et tous les pays environnants étaient soumis à l'Empire Perse.

Il nous paraît donc nécessaire d'examiner brièvement l'organisation de ces deux Empires afin de saisir les changements qui se produisirent avec la fondation de la nouvelle civilisation (l'Islām), et étudier les appareils législatifs qui nous intéressent tout particulièrement ici. Ainsi, cette première partie nous permettra de nous rendre compte des éléments que l'Islām a intégré, de ce qu'il a consciemment rejeté, et de ce qu'il a provoqué dans les âmes et les esprits comme changements profonds, à la fois sur le plan intellectuel et affectif en plus des changements matériels - économiques, touchant la vie quotidienne des intéressés.

Section I : l'Empire Byzantin

Depuis que l'État romain s'était transformé en un empire sous le règne d'Auguste

(16 janvier, 27 avant Jésus Christ), le pouvoir était devenu despotique et autocratique[9]. Ce pouvoir absolu sup-

---

[9] N. x. *Byzantium and introduction to East Roman civilisation,* Oxford, Ed. Oxford University Press, 1964, p. 268-269.

posait que l'Empereur réunisse entre ses mains tous les pouvoirs.

Et lorsque cet empire adopta le Christianisme, l'Empereur devint « désigné par Dieu » et même choisi dès sa naissance pour dominer les hommes. La « délégation divine » concernant les affaires économiques et sociales est la preuve la plus éloquente de l'absolutisme de l'Empereur et de sa mainmise sur tous les rouages de l'État : c'est l'Empereur lui-même, aidé certes par quelques conseillers, qui décidait ce dont chaque province devait payer comme impôts et ce dont elle avait besoin en dépense pour l'année suivante ; toute une bureaucratie se chargeait par la suite de répartir ces dépenses dans les régions et les villages. Cette bureaucratie, constituée du gouverneur et de notabilités locales, était tentaculaire, avide ; elle agissait sans scrupules. Ainsi, s'il arrivait par exemple à l'administration byzantine de consacrer certaines dépenses à la construction d'établissements publics et à la distribution des donations des aumônes, les bureaucrates de cette administration donnaient la mesure de leur cupidité en grossissant les richesses de l'Empereur, en appauvrissant des millions de personnes et en ruinant les provinces de l'Empire.

En fait, l'augmentation des impôts provoqua le mécontentement du peuple. C'est sous le règne d'Héraclius (610-641) que l'Égypte, la Syrie et l'Afrique du Nord ont été soumises à l'Islām : l'Empire avait été ruiné par les nombreuses guerres qui avaient littéralement épuisé les finances de l'État, si bien que ce dernier ne s'était pas empêché d'emprunter aux églises de l'argent à des taux élevés[10]. La faillite de l'Empire était telle sous le règne d'Héraclius et avant même la conquête islāmique, que le

---

[10] Ibid., p. 10.

peuple fut placé dans cette alternative : se soumettre aux caprices des princes et payer des impôts de plus en plus lourds, ou mourir[11].

Les différents impôts dans i'empire byzantin

Dans l'Empire byzantin existaient des impôts divers :

L'impôt sur les terres, sur les personnes, sur les animaux, sur les choses et sur les propriétés. La fixation de cet impôt était du seul ressort de l'Empereur qui était, comme nous l'avons dit « le délégué de Dieu sur terre », c'est-à-dire, représentant du ciel sur la terre des travailleurs[12]. Ce qui est le plus frappant, c'est la responsabilité collective du village qui était engagée - par le principe de la solidarité sociale - dans le paiement de l'impôt fixé. Cette responsabilité collective a créé le système du «patronage» qui consiste à mettre l'agriculteur sous l'autorité d'un nanti qui se charge de payer l'impôt à sa place et de le protéger contre la répression du pouvoir, contre le paiement, par cet agriculteur à son protecteur, d'une somme donnée[13].

Des impôts furent, conformément à la volonté impériale, institués sur les troupeaux ovins et bovins, les chameaux, les ânes, les chèvres, etc. Ces impôts étaient très lourds. L'impôt prélevé sur un chameau était de 10 dirhams. D'autres impôts dont le taux de 10 % avaient été institué sur les ventes et le commerce, sur les maisons nouvellement construites, sur les marins, sur les prostituées. Même les partisans de l'Empire byzantin estimaient

---

[11] N. H. Baynes, *The Byzantine Empire.*, Oxford, Ed. Oxford, University Press, 1944, p. 99.

[12] Ibid., p. 103.

[13] Henri Munier : *Précis de l'histoire d'Égypte*, Tome II, (l'Égypte byzantine et musulmane), p. 84.

que d'une façon générale cet État ne se préoccupait pas de leur offrir le bien être ou de les enrichir. Que devait alors être le jugement porté par l'étranger sur l'État qui se fondait sur la force et n'éprouvait aucune compassion ni ne nourrissait aucune affection à l'égard du peuple ?[14]

Section II : l'Empire Persan

Avant l'Islām, l'Empire persan paraissait puissant et doté d'une civilisation aussi riche que rayonnante. Mais il ne s'agissait en fait que d'apparences qui ne permettaient pas de se rendre réellement compte que cet Empire était en proie à des luttes intérieures permanentes qui n'avaient pas manqué de l'affaiblir[15].

Le régime politique était, depuis la fondation de l'Empire en 226 et jusqu'à sa chute, despotique, fondé sur le droit divin sacré des Empereurs[16].

C'est ce droit qui avait permis à son fondateur de se qualifier de S̱ahins̱ah, (ou Roi des Rois), car la couronne de l'Empire de Perse ne pouvait être posée que Sur la tête d'un être divin entouré de vénération et de rëspect.

L'Empire des Sassanides était fondé sur le Système des classes, c'est-à-dire sur une classe de nobles, une classe de militaires et une classe de religieux.

Il y avait aussi d'autres sous-classes qui puisaient leurs origines dans ces trois classes sociales.

---

[14] N. H. Baynes : *The Byzantine Empire.* OP., Cit., p. 127.

[15] Edward G. Browne : *A ïitemry history of Persia,* T. F. Unwir, London 1909, tome I, p. 182.

[16] Cf. Muḥammad Ibn Jarîr, *Tarīh al-'Umam wa al-mulûk.* Ed. al-Mtba'a al-ḥusaïniyya, Le Caire, 1961, tome II, p.122-123. Et Abū ai-Ḥassan al-Mas'oudï: *Murûj ad-dahab (Les prairie dorées),* al-Maṭba'a al-Azhariyya, Le Caire, (1883) 1303 h., tome I, p. 120-121.

Les nobles possédaient des biens immobiliers et de grandes étendues de terres. Us jouaient le rôle d'intermédiaires entre l'Empereur et ses sujets. Les nobles étaient aussi les gouverneurs des provinces[17].

Les différents impôts dans l'Empire Persan

Les Rois partageaient avec les paysans les fruits que ces derniers obtenaient de l'exploitation de leurs terres. Ils prenaient dans certains cas le tiers de la récolte, mais dans d'autres cas le quart, et parfois le cinquième et le sixième. H̱osroès (531-579) a été le premier à avoir institutionnalisé ce « système de partage ». Dès qu'il a accédé au pouvoir en 531, il a institué le système d'impôt en fonction de la superficie des terres, a décrété des impôts fixes, quel que soit le rendement de l'agriculture. Malgré ce côté arbitraire, ce système a permis aux paysans d'accéder à un meilleur niveau de vie.

En effet, ces derniers sont devenus maîtres de leurs possessions et ont commencé à semer et à récolter sans craindre l'injustice des gouverneurs[18]. Dans l'histoire islāmique, nous retiendrons surtout que l'Islām a emprunté à H̱osroès 1er. son système d'imposition, notamment celui concernant l'impôt *al-H̱araj,* qui est un impôt sur la terre et sur les plantations : le blé, l'orge, le riz, les figues, les dattes et les olives[19].

---

[11] Aḥmad Ibn Yaḥya Ibn sabir al-Bala_diri : *Fiī/uh al-Buldân {conquête des peuples*), Sa̱rikat tab' al-Kutub al-'arabia. Le Caire, 1901, p. 463.

[18] aṭ-Ṭabarï : T 2, p. 122-123; et Abū al-Ilasan Ibn 'AIT al-MawardT: al-*'Aḥkâm aṣ-sulṭaniyya (Les décrets sultaniques)* édité en France sous le titre de (*Les statuts gouvernementaux*), Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1978, p. 167.

[19] aṭ-Ṭabarî : op.cit., tome II, p. 122.

Hosroès a également revu les taux et les conditions des impôts sur les personnes. Ainsi, l'impôt sur la personne est devenu obligatoire pour ceux âgés de 20 à 50 ans. Certaines classes, comme les nobles, les militaires, les religieux et les hauts fonctionnaires, ont été dispensés de cet impôt. Par ailleurs, dans des conventions ou accords signés avec d'autres États, il est dit que l'État perse prélève des taxes sur les marchandises qui traversent les frontières persanes. Ces taxes ressemblent aux taxes douanières que nous connaissons aujourd'hui.

L'Empire de Perse a été conduit en temps de guerre à instituer des impôts exceptionnels, notamment dans les pays de l'Ouest ; mais les taux de ce genre d'impôts ne sont pas toujours susceptibles d'être déterminés avec précision.

Nous remarquons toutefois que les guerres ont été d'une façon générale une source importante de recettes, revenant en fait au'Sahinsah qui les dépensait comme bon lui semblait, soit dans sa cour, soit pour allumer les feux d'autres guerres. Les sources islāmiques nous ont donné une idée claire des dépenses grandioses et des trésors des Hosroès, les Rois persans[20].

Ainsi, en dépit de sa haute civilisation et de sa splendeur, l'Empire Persan attendait son dernier jour, l'heure de la faillite et de la ruine.

Les persans ont précipité leur Empire dans la ruine qui fût le résultat des injustices commises dans l'amas de leurs richesses.

---

[20] al-Mas'oudī, (Abū al-Hasan) : *Miirnj ad-Dhaluib (les prairies dorées)* al-Matba'a al-Azhariyya, Le Caire 1303 h (1883), Tome 1, p. 120-121.

Section III : La presqu'île arabique a l'ère pré-islàmique

Les Pharaons, les Assyriens et les Phéniciens donnaient le nom d'Arabes aux bédouins qui vivaient entre l'Euphrate, à l'est, et le Nil, à l'ouest, à l'exception des bédouins de l'Irak, de la Syrie, de la presqu'île de Sina' et du désert oriental d'Égypte situé entre le Ni! et la Mer Rouge. Les Grecs situaient pour leur part, le pays des Arabes au sud de l'île dans l'Arabique, entre le Golf Persique et la Mer Rouge, l'Abyssinie, au Yémen et sur les rivages du Golfe Persique.

Ces contrées étaient considérées par les Grecs comme formant un seul pays. Mais ils ont fini par considérer toute la presqu'île comme le pays des Arabes. Ainsi l'Arabie est un pays très étendu. Il se prolonge de l'Océan Indien à l'extrême sud, jusqu'à Damas à l'extrême nord ; de la Mer Persique et des fleuves Tigre et Euphrate, à l'Est, jusqu'à la Mer Rouge, et au Nil à l'Ouest. Cette terre d'Arabie constituait, d'est en ouest, le centre du monde dont les extrémités se rejoignaient du sud au nord. Cette position privilégiée lui a donné à la,fois un marché intérieur important et un marché extérieur très étendu, ouvert à tous les mouvements d'échanges commerciaux et donc à toute une série d'activités économiques[21].

Cependant, si on qualifie généralement cette époque de *Jâhiliyya,* en considérant la vie qui s'y déroulait avant la révélation islāmique, cela ne veut pas dire qu'on vivait dans l'ignorance par l'opposition à la science, car le terme de *Jâhiliyya* désigne, d'une façon générale, la période an-

---

[21] 'AIT Jawad : *Tāriḫ al-'Arab (Histoire des Arabes),* Maṭba'al al-Majma' al-'ilmy al-'Iraql, Bagdad, 1950, T. H, p. 372,

té-islàmique. Le sud de la presqu'île arabique était sans aucun doute l'une des plus riches régions, civilisée, et notamment, la région du Yémen qui était peuplée et à laquelle les Arabes avaient donné l'épithète. « la verte », à cause de la fertilité de ses terres et de ses nombreux arbres que l'on rencontrait plus particulièrement dans les royaumes de Ma'in, Saba' et Ḥimyar.

Le royaume Ma'in était connu par le nombre impressionnant de ses palmeraies et par la verdure de ses pâturages[22]. Ce royaume a connu, par la suite, de dramatiques et dures circonstances, que les tribus Saba' avaient exploité pour conquérir ce royaume en l'An 8 avant Jésus Christ[23] et fonder le royaume de Saba'. Ce nouveau royaume avait construit ses barrages pour organiser les ressources d'eau et se consacrer à l'agriculture.

Mais les tribus Saba' n'avaient pas pu maîtriser totalement les techniques de construction de barrages ; et c'est ainsi que les flux d'eau déferlants ont poussé les habitants de ce royaume à partir s'établir ailleurs[24].

La fébrile activité commerciale que connaissait ia presqu'île Arabique avait donné naissance à des royaumes bédouins, plus particulièrement dans les campagnes de la Syrie et de l'Irak. Ainsi, il y eut le royaume Nabatène au sud de la Syrie au IIème siècle avant Jésus Christ. Ce royaume était le carrefour des caravanes commerciales qui se déplaçaient à travers le désert.

Il y eut aussi le royaume de^Tadmor, connu également sous le nom de Palmyre ou pays des palmiers, et dont la

---

[22] Tbid., T. I, p. 181.

[23] tbid., T. II, p. 46.

[24] Ibn Hiṣâm : *Sirat al-Rasoul (Biographie du Prophète)...*, ai-Maktaba at-Tijâriyya 1930, T. I, p. 9.

capitale était la ville de Homs. Puis le royaume de « Saba' », fondé près d'une source appelée « Ġassan », qui se trouve dans la campagne de la Syrie. Ce royaume avait adopté le Christianisme et était resté fidèle à ses alliés byzantins. Un autre royaume avait été fondé dans la campagne de l'Irak, le royaume d'al-Ḥira. Les Persans avaient aidé à la fondation de ce royaume qui, lui aussi, avait adopté le christianisme sous le règne du Roi des Arabes al-Mundir, connu sous le nom « du fifs de l'eau du ciel »[2]\

Mais la civilisation qui nous intéresse ici en premier lieu est celle qui a été fondée dans la région d'al-Ḥijâz située entre les côtes et le coteau de Najd, sur la voie commerciale allant du nord et au sud. La Mecque avait connu ce caractère sacré depuis l'histoire ancienne du fait que le Prophète Abraham y avait construit le premier lieu (ou temple) de prière, appelé La Mecque. Celle-ci a permis à ses habitants d'acquérir richesse et prestige. Elle était devenue une route très fréquentée par les caravanes marchandes.

Les marchands de la Mecque constituaient eux-mêmes leurs caravanes[2'1] qu'une armée était chargée de surveiller et de défendre. Les gens de Quraïs̱ avaient à la Mecque une grande activité commerciale et entretenaient des relations commerciales (transactions) avec l'extérieur ; ces échanges commerciaux ne s'arrêtaient ni en hiver ni en été. Mais les bonnes dispositions cfbs Quraïs̱iles pour élargir leurs ressources économiques et l'esprit commercial naissant qui les caractérisait n'avaient pas duré. Car, devenant riches, les habitants de la Mecque avaient négligé leur propre sécurité et celle de leur ville sainte ; ils avaient préféré vivre dans la paresse et la jouissance. Si bien que l'on

---

[25] 'Ail (Jawād) : op., cit.. 1. IV. p, »§•

[26] Ibn His̱âm : op., m., T. I, pi 37-38.

peut s'étonner du fait qu'ils ne comptaient que sur la bonne renommée dont ils jouissaient parmi les tribus arabes pour protéger leur pays. Cette imprudence les a exposés aux attaques étrangères.

De plus, il faut signaler le fait que les mecquois étaient en proie à des divisions tribales ; mais la Mecque, eu égard au statut sacré et inviolable de la Ka'ba, s'était dotée d'un régime politique et religieux qui lui avait donné la qualité de gouvernement central.

La tribu de Quraïs̠ détenait les clefs de la Ka'ba et entretenait celle-ci. Elle avait le devoir d'accueillir et de nourrir les pèlerins et disposait d'un lieu où se négociaient et où se résolvaient les conflits tribaux. D'autre part, les Quraïs̠ités avaient mis sur pied un programme réformateur après avoir conclu un pacte « préférentiel » avec les tribus voisines. Ce pacte stipulait qu'aucune injustice ne serait commise à la Mecque, que ce soit contre ses propres habitants ou contre d'autres gens. Il revêt d'autant plus d'importance et de valeur, quand on compare l'état qu'il instaure pendant la saison du pèlerinage, à celui qui le précède et qui est dominé par la multiplication du nombre d'agressions, de-saccages, de vols et de meurtres[27].

Quant à Médine, qui venait après la Mecque dans l'ordre d'importance, elle était protégée par des fortifications. Si la Mecque n'était pas une «lie agricole, Médine apparaissait au cœur du Ḥijàz, avec ses sources et ses nombreux puits, comme la « mariée du désert ».

Des juifs venus de la Syrie s'étaient établi à l'ouest de la ville, alors que les Banu Qurayḍa et les Banu an-Nad̠ir en avaient occupé le centre, et que les Banu Qaynoqa' avaient préféré s'installer près des portes d'entrée et au

---

[27] Ibn His̠âm : op., cit., T. I, p. 37.

nord-ouest de la ville[28].

Les autres Arabes de Médine, étaient constitués d'Awse et de Hazraj venus du Yémen après la rupture du barrage de Ma'rib ; les premiers s'étaient installés au sud, sud-ouest et s'étaient intégrés aux Qurayda et Nadir ; les Hazraj avaient préféré, pour leur part de demeurer au cœur de la ville et s'étaient associés aux Banu Qaynoqa'[29] ; alliances qui avaient provoqué des guerres entre les 'Awse et les Hazraj.

L'agriculture constituait l'essentiel des activités productives à Médine dont les habitants exploitaient des fermes en dehors de la ville et tiraient de leur travail des revenus substantiels.

Par ailleurs, il était vraisemblable que Médine entretenait de bonnes relations commerciales avec des pays comme la Syrie et l'Égypte. Car deux routes caravanières reliaient Médine à ces pays.

Taïf était un pays agricole de qualité, où les riches de la Mecque venaient en villégiature pour profiter de son climat doux et clément. Les habitants de Taïf étaient forts et courageux. Ils avaient entouré leur ville d'un grand fort et il ne faisait aucun doute que leur tribu, Tukayba, était l'une des plus prestigieuses tribus arabes tant par son origine que par sa grande valeur.

Jeda, la ville côtière, était plutôt un port d'où transitaient les marchandises, et où l'on pratiquait la plongée sous-marine à la recherche des perles et du corail. Ses habitants étaient constitués d'un mélange de races d'origines

---

[28] Ibn al-'Atir ('AIT 'Ibn Muhammad), *al-Kamil Fi al-Târîh (l'histoire complète).* al-Matba'a 'al-Azhariyya, le Caire, 1301 H (1881), Tome I, p. 400.

[29] Ibid., Tome I, p. 400.

différentes, comme les habitants de toutes les villes côtières.

L'aperçu que nous avons voulu donner des villes et des civilisations dans la période anté-islāmique montre la vie de bien-être qu'on y menait. Il montre aussi la solidité des liens qui unissaient leurs habitants. Les campagnes quant à elles, étaient nombreuses dans la presqu'île arabique, habitées par les tribus arabes bédouines. Celles-ci constituaient des communautés fondées sur le lien du sang. Cé lien avait créé entre elles un véritable régime politique.

En effet les habitants du désert, amoureux de l'égalité et de la liberté, refusaient de se soumettre à la domination et au pouvoir d'une personne. Malgré cela, ils avaient été obligés de s'engager sous le drapeau du chef expérimenté et rusé qui pouvait préserver l'union et là solidarité ; ce chef était appelé S̲aih̲ (chef, maître ou prince[30]). La vie des bédouins était pleine de difficultés et de dangers ; ils n'avaient pas connu dans les régions agricoles une vie tranquille, ils n'avaient pas appris de métier ou un travail artisanal. Certaines tribus les menaçaient et pratiquaient à leur encontre des razzias et des pillages. Par ailleurs ils croyaient aux légendes et adoraient des idoles. La[1] femme bédouine était considérée comme une marchandise qui s'achetait et se vendait, que l'on retrait en héritage comme on héritait d'une fortune. La devise des bédouins était : « soutiens ton frère qu'il soit l'agressé ou l'agresseur »[31], une devise qui donnait toute sa dimension à l'esprit tribal et au tribalisme. C'est dans cet état de chose et dans ce climat que le Prophète avait pu, partant de Médine, ébranler, l'Empire byzantin et donner au monde un message nouveau dont nous exposons la pensée éco-

[30]Ibid., T. II, p. 221.

[31] Ibid., T. I, p. 364.

nomique, dans la première et la seconde partie de ce travail.

Les Arabes vivaient avant l'Islām dans la presqu'île arabique, et la vie qui s'y menait était dominée par le mode de vie tribal. La tribu et l'esprit tribal étaient le fondement de la vie sociale et familiale, et le droit coutumier constituait le seul code de la société tribale. Ce qui permettait les agressions entre les tribus, la vendetta, le mauvais traitement des femmes et des enfants, l'enterrement des filles vivantes. Les relations commerciales étaient régies par les contrats coutumiers qui reconnaissaient en quelque sorte l'usure.

Au début du VTIè siècle de l'ère chrétienne, l'Islām fût révélé. Il transforma complètement ces traditions. Il élimina certaines d'entre elles, et conforma certaines autres, aux prescriptions islāmiques autres, comme nous allons le voir.

Deuxième chapitre

Les finances publiques dans les premiers États Islamiques

(Prophète et premiers Califes)

L'Islām construisait la société et l'état sur la base de la religion islāmique, rétablissant sa conception de la justice et de la sécurité. II avait réorganisé la famille, reconnu et protégé les droits des femmes. Il avait incité les autres musulmans à aider les pauvres selon le principe de la générosité et de la solidarité. II avait statué ses règles sur l'esclavage de telle sorte que le temps se chargerait de le supprimer complètement. H avait défini la propriété d'une façon qui la rendait intimement liée à la justice sociale. Il avait institué le respect des contrats commerciaux en les débarrassant de l'usure et de la fraude.

La législation instaurée par le Prophète Mahomet était fondée sur le Qur'ân qui, sans aucun doute possible pour un musulman, est la parole de Dieu et la justification de la pratique du Prophète. En conséquence, le respect de cette législation est exigé et le Prophète fût le premier s'y soumettre. Quant au *mujtahid,* il est précisément celui qui connaît et doit faire connaître et respecter la législation. L'Imâm Ali rapporte que le Prophète dit : « *Celui qui est mort sans avoir reconnu un Imâm de son temps* (Guide juste et pieux), *est mort dans l'ignorance ».* Le Prophète a jeté les bases de dispositions juridiques conformes aux prescriptions du Qur'ân. Parmi les libertés que l'Islām a instituées, il y a la liberté de croyance[32].

---

[32] Qur'ân, S. II, V. 256.

Le trésor public *(Baït al-Mâl),* qui signifie littéralement «maison du trésor», est l'institution concernée par les recettes et les dépenses de l'État. Les recettes et avoirs englobent aussi bien les propriétés agraires (terrains, constructions) que les pièces de monnaie ou les minerais de toutes sortes, et les biens qui reviennent de droit aux musulmans si personne ne se déclare, en être le propriétaire. Il est stipulé que toute somme devant être dépensée pour les nécessiteux, les ayants droit, la garantie du bien-être des musulmans, dans l'objectif de propager la parole divine, doit être fournie par le *Baït al-Mâl.* Que cet argent ait été effectivement dépensé ou non ne change rien à la situation. Il reste toujours un débit pour le *Baït al-Mâl.*

Concrètement, le terme de *Baït al-Mâl* renvoie à l'endroit où sont placées les sommes qui constituent les ressources de l'État. « *Baït al-Mâl* », en tanPqu'institution, a vu le jour du temps du Prophète, au cours de la guerre de « *Badr* » qui correspond à la révélation de la sourate « le butin » *(al-Anfal).* Et en tant que lieu, il a été institué la deuxième année du régime du Calife Abū Bakr ; il était situé dans la maison du Calife.

C'est le deuxième Calife, 'Umar Ibn al Hatab[33], qui a instauré des registres où sont détaillés les mouvements des avoirs de et vers « *Baït al-Mâl* », après que les musulmans eurent conquis la Perse et les terres byzantines. Ces transformations apportées successivement ont donné aux Musulmans un vrai trésor public où étaient gardées des richesses dont on tenait le détail exact dans les registres *(Dawawin*). Ces registres se divisaient en deux catégories :

---

[33] Cf. Encyclopédie de l'Islām [TI A-B p. 200. Paris Ed. Maison Neuve et Larousse S.A. 1975, pp. 1174-1183] Nouvelle édition.

A - Les ressources

1 - Le service des impôts fonciers (*Haraj*) et des biens publics (*Fay'*).

C'est le service où sont préservées et enregistrées les ressources de l'État et qui sont considérées comme propriété de tous les Musulmans. De même, font partie de cette catégorie, les revenus fiscaux qui sont imposés aux Musulmans en cas d'insuffisance des ressources déposées dans le *Baït al-Mâl* pour répondre aux besoins des Musulmans et à la défense de leurs intérêts selon les lois établies par le législateur.

Ce service se subdivise en plusieurs départements :

- Celui des « butins » : il comprend les butins *«gana'm»,* les *«fay'»* et le cinquième des gains *« Hums »*.

- Celui des impôts fonciers.

- Celui des propriétés agraires : il comprend les terres conquises par la force *'Unwa,*

- et *'Uchr* (impôt d'un 1/10 sur les terres), les propriétés de l'État et du peuple.

- Celui des tributs *(jizya).*

- Celui des prises *(fay') :* il comprend les revenus de l'impôt à 1/10 et à 1/5 *('Uchr* et *Hums),* les mines, et les loyers des terrains ou des constructions publiques qui sont loués à des particuliers, et les richesses des défunts qui n'ont pas laissé d'héritier.

2 - Le service des donations

- Département de *la Zakat ('uchr)* (impôt sur l'or et l'argent et les avoirs).

- Département d'impôts sur l'agriculture et les arbres fruitiers *(Zuru').*

- Département des impôts sur les troupeaux.

B - Les dépenses

1 - Le service des donations pour les pauvres et les nécessiteux, ainsi que les débiteurs, les voyageurs, les agriculteurs et les artisans.

2 - Le service des équipements ; il comprend :

- Le département de l'armée : chargé de l'enrôlement, de la formation et de l'entraînement des soldats.

- Le département de l'équipement militaire.

- Le département de la fabrication des armes.

3 - Le service des amendes.

4 - Le service des dépenses des propriétés publiques.

5 - Le service des urgences.

6 - Le service du bilan public et de la comptabilité générale.

7 - Le service de la surveillance.

Ces différents services ont été adoptés lors du règne des quatre Califes. Il reste à signaler que, de son vivant, le Prophète se chargeait lui-même de l'administration des biens publics : il avait nommé des délégués à la tête de chaque département.

Section I : « *Baït al-Mâl* » (Le Service des Finances Publiques)

Durant la période du Prophète, il n'y a pas eu beaucoup d'institutions qui n'aient été aussi complexes que *Baït al-Mâl.* Car la vie était à cette époque-là, très simple.

Les ressources constituées des butins de guerres, de la *Zakat* que l'État distribuait aussitôt à tous les nécessiteux, ce qui en restait était conservé par le Prophète pour servir à satisfaire d'autres besoins qui se manifesteront par la suite.

al-Mawardï rapporte que certains chameaux, chevaux et bétail, étaient restés aux mains du Prophète qui les a distingués des autres biens des musulmans en leur allouant des pâturages propres au *Bakic,* près de la Mecque[34].

Cela dit, sachant que rarement il y avait un surplus entre les ressources et les dépenses, on peut se demander comment un état peut maintenir des réserves dans lesquelles il puise pour satisfaire les besoins futurs. Pour répondre à cette question, nous pouvons dire que : *

- L'État musulman ne disposait pas de fonctionnaires permanents auxquels il aurait versé des traitements. Le mode de rétribution en était simple : le fonctionnaire occasionnel était rétribué pour le travail effectué. Le percepteur de la *Zakat* disposait en guise de salaire d'une part fixe de cette *Zakat.* Les fonctionnaires et les gouverneurs qui percevaient la *Zakat* étaient donc payés à la source par une part qu'ils prélevaient sur la *Zakat.* Le guerrier qui combattait au nom de l'Islām avait une part du butin de guerre pour lui et pour sa monture, mais si l'armée ne rapportait pas, de butin il n'était pas payé, car dans la conception islāmique le *Jihâd* est un acte accompli par les musulmans pour entrer dans la grâce de Dieu. Cette idée était adoptée par l'ensemble des combattants dans la première période de l'Islām.

---

[34] al-Mawardï (Ibn al-Ḥasan 'Alï Ibn Muḥammad Ibn Ḥabib) : *al-'Aḥkâm as-Sulṭâniyya wa-l-wilaiyât ad-diniyya (des lois du sultanat et les Etats religieux),* Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1982. P. 175.

- Les biens des riches musulmans étaient consacrés à répandre la *Da 'wa* islāmique lorsque les musulmans, qui avaient décidé de combattre au nom de l'Islām, demandaient aux riches de financer la campagne militaire au nom de Dieu. Ces hommes nantis faisaient la meilleure donation possible ; ils prenaient sur eux d'équiper des hommes pour les expéditions, de leur fournir des amies, des chevaux, de les nourrir, de les vêtir...

Nous pouvons donc suivre les étapes par lesquelles est passé l'État musulman après avoir vaincu les deux empires (Perse et Byzantin) et construit sa civilisation sur les ruines des deux précédentes civilisations.

Il est connu que l'État musulman s'est constitué^l'une façon officielle après l'émigration du Prophète à Médine en 622. La conquête de Médine a été la première et sans doute la plus importante conquête musulmane. Car elle a constitué l'aube fondamentale de l'État musulman[35]. Les émigrants avaient laissé leurs biens à La Mecque et avaient trouvé dans l'accueil chaleureux des « *Anṣârs* » (partisans) ce qui leur a fait oublier l'éloignement de leur pays. -

A Médine, les musulmans avaient travaillé la terre pour se nourrir, mais ils n'avaient pas tardé à être appelés au combat, si bien que les butins de guerre avaient failli constituer, au début, la plus grande partie de leurs ressources. Les premiers butins obtenus par les musulmans étaient constitués de chameaux chargés de produits commerciaux pris à Quraïs̱ dans un endroit appelé Naẖla, situé entre la Mecque et *Taïf*[6], par un petit groupe d'hommes que le

---

[35] Muḥammad Ḍiya' ad-Din ar-Rays : *al-Haraj wa an-Niẓām al-Mâlï, {La Taxe foncière et systèmes financiers),* al-'Anjlio, Le Caire 1961. p. 92.

[36] aṭ-Ṭabarî, op., cit., T. II, p. 262-264.

Prophète avait envoyés en l'an II de l'Hégire pour recueillir des informations.

Au mois de Ramadan de la même année, les musulmans avaient pris un grand butin à la suite de la grande bataille de Badr. Ce butin était constitué d'armes et d'argent, dont la sourate *al-Anfal.*

Nous pouvons conclure également de la *Sirat* d'Ibn Hicham la première terre que le Prophète s'était appropriée lui était venue par testament d'un juif des Bani Nadir, appelé Muhayrik.

U s'était rapproché du Prophète et avait combattu à ses côtés jusqu'à ce qu'il fût tué. Ses biens étaient constitués de sept vergers, que le Prophète n'avait f"as voulu s'approprier personnellement et qu'il avait distribué aux nécessiteux musulmans[37].

Le livre « Les conquêtes des pays », de Baladri, nous apprend que la première terre conquise par le Prophète était celle des juifs de Beni Nadir. Ceci doit nous pousser à nuancer le mot fath, abusivement traduit conquête[38].

al-Kamel (d'Ibn al-'Atir) nous apprend que la bataille d'al-Handaq ou d'al-Ahzâb, qui eut bien lieu en l'an V de l'Hégire, avait été provoquée par les juifs de Beni Nadir qui étaient venus de Haibar à La Mecque pour inciter Quraïs et Ġatfan à combattre les musulmans. Cette bataille avait permis aux musulmans de recueillir un grand butin. Après le départ des gens de Quraïs, les musulmans avaient formé une armée pour aller combattre Benu Kuraida qui avaient violé le Pacte qu'ils avaient signé avec les musul-

---

[37] Ibn al-'Atir, op.,cit., T, II, p. 52.

[38] al-Baladiri, (Ahmad Ibn Yaliya Ibn Sabir), *Futuh al-Buldân {conquête de pays),* Sarikat Tiba'at al-Kutub al-'Arabiyya, le Caire, 1901, Tome II, P. 52.

mans. Le cinquième de ce butin a été distribué aux combattants, Cette répartition décidée par le Prophète, donnait au cavalier trois parts (une part pour le cavalier, deux parts pour la monture) et une part pour le combattant piéton.

Le Prophète conclut avec Quraïs l'entente d'al-Ḥudaibiyya, en l'an V de l'Hégire, pour porter son combat, contre les juifs qui continuaient à comploter contre lui. Il combattit les juifs de Haïbar au mois de Moḥaram de l'an VII, et il les assiégea un mois durant[39]. Il fit la conquête de leurs forts : Na'imaa, Saka, Natat, Katiba et Ibn Ma'ad. Deux forts étaient conquis par Pej^tente qui avait été conclue après un long siège. Pour cette raison, le Prophète avait fait Wakf ces deux derniers forts, alors qu'il distribuait aux habitants d'al-Ḥudayhiyya tout ce dont disposaient les autres forts comme argent, nourriture, animaux. Ensuite, il donna en fermage aux habitants de Haibar leurs terres, leurs palmiers, c'est-à-dire qu'il prélevait la moitié de ce qu'elles produisaient. Après cette conquête le Prophète conclut l'entente avec les habitants de Fandaq, sur la base de laquelle, il (le Prophète) recevait la moitié de ce que produisaient leurs terres et leurs palmeraies.

Dans la Vïième *année,* le Prophète conclut aussi un traité avec les habitants de Wadi-al-Kura après avoir conquis leur pays sans qu'ils aient opposé de résistance sur la base de ce traité. Il laissait entre leurs mains leurs terres et leurs palmeraies mais il en partageait avec eux les récoltes. Lorsque les habitants de Taima' ont appris cela, ils ont conclu avec le Prophète un accord sur la base duquel ils payaient la capitation[40].

---

[39] al-Balairi : op., cit., p. 29/37.

[40] Ibid., p., 41/42.

Au mois **de** Ramadan **de.** l'an Vin, te Prophète fit la conquête de La Mecque et offrait à ses habitants la liberté, sans rien leur prendre. Et au mois SawSl de la même année, les musulmans sortirent vainqueurs de la conquête de Hunayn, après des combats meurtriers qui les avaient opposés à la tribu de Hawazin.

A Rajab[41] de la IXe année (631), le Prophète avait ordonné aux musulmans de se préparer pour affronter les Byzantins. Les musulmans entrèrent dans Tabouk et conclurent avec ses habitants une entente en vertu de laquelle ils devaient payer la capitation, un dinar j^Sr tête d'habitants. Ensuite, le Prophète conclut une entente avec les habitants de adrah qui devaient payer 100 dinars chaque mois de Rajab ; une entente avec les habitants de Jarba' qui devaient payer la capitation et enfin une entente avec les habitants de Makna qui devaient payer le 1/4 de leurs récoltes. Ces trois tribus étaient juives[42].

Lorsque le Prophète arriva au mois de Ramadan à Tabouk, des messagers lui avaient été dépêchés par les rois de Ḥimayr qui lui annonçaient leur conversion à l'Islâm. De son côté le Prophète leur envoya ses messagers pour leur apprendre à payer la *Zakat* (ce qui relève de leurs devoirs de musulmans).

Dans la dixième année, le Prophète concluait un pacte avec les habitants de Najràn, qui étaient des chrétiens arabes de la tribu de Bani al-Ḥâriṯ Bani Ka'b[43] et qui lui avaient dépêché des messagers pour solliciter l'Entente. Le Prophète leur faisait savoir par écrit les conditions de cette entente. Dans sa missive, le Prophète indiquait que

---

[41] Ibn al-'Aṯir ; op.cit, T. II, p. 99/106.

[42] aṭ-Ṭabarî, op., cit., T. III, p, 146/147.

[43] al-Kazim Ibn Salam Abu 'Ubayd : *aïAmwal (l'argent),* al-Maktabat al-Azhariyya, 1ère Bd, Égypte, 1967, p. 27.

Najrân et sa banlieue jouiraient du bon voisinage, que Mahomet les protégerait, ainsi que leur liberté de croyance, leurs biens, leurs terres, leurs tribus et tout ce qui était en leur possession, que leur terre ne serait pas foulée par une armée s'ils restaient en paix et ne pratiquaient pas l'usure[44].

En contrepartie, les habitants de Najrân devaient payer quarante dirhams, 30 chevaux, 30 chamesRx et donner l'hospitalité pendant une durée maximale de 20 jours aux messagers musulmans qui traversaient leurs terres.

Pendant cette dixième année, les messagers se sont succédés auprès du Prophète, proclamant leur conversion à l'Islām et leur détermination à le répandre ; si bien que le pouvoir dé l'État musulman s'était établi au nord de l'Arabie, au centre, au nord du Ḥijàz jusqu'aux hauteurs du Croissant Fertile : Najrân, Yémen, Baḥraïn, et 'Amân.

A - Les dépenses publiques sous le règne du prophète

Les dépenses faites par le gouvernement islāmique pour satisfaire les besoins généraux ne sont pas forcément sous forme monétaire. Elles sont aussi sous forme de produits alimentaires et de vêtements. Car les recettes de l'État musulman ne sont pas seulement monétaires, mais elles sont aussi naturelles (les récoltes, les bovins et ovins que le pouvoir politique distribue à son tour conformément aux règles islāmiques).

La diversité des ressources des finances publiques de l'État musulman est fonction des fondements de la jurisprudence islāmique qui devraient garantir l'égalité et la justice dans l'obtention de ses finances. Cela conduit à la

---

[44] al-Baladirî : op., cit., p. 71/72.

diversification des capitaux que l'État musulman dépense pour se procurer des marchandises et des équipements nécessaires à l'activité économique, à la satisfaction des besoins généraux et à la réalisation d'une société solidaire [de solidarité sociale]. En effet bien que l'État musulman ou l'un de ses organismes fasse normalement des dépenses pour satisfaire les besoins généraux, nous pouvons également trouver des dépenses directes assumées par les individus sans passer par l'entremise de l'État ou sans que cet argent dépensé soit passé par l'intermédiaire de *Baït al-Mâl.*

Ce principe de diversité qui guide les dépenses publiques est l'un des principes les plus importants de la jurisprudence islāmique.

Pour étudier la gestion financière sous le règne du prophète Mahomet, nous pouvons diviser cette époque en deux périodes : la première se situant avant l'Hégire, et la seconde après l'Hégire.

I - La Période d'Avant l'Hégire

Dans la Mecque, la vie du Prophète se limitait à la propagation de la religion et de ses principes doctrinaux. L'état musulman n'était pas encore constitué. Les musulmans pratiquaient leur religion secrètement et la communauté musulmane ne disposait pas d'un budget qui lui eut permis d'organiser ses dépenses. Lorsque les Quraïsites avaient imposé aux musulmans (le Prophète et ses compagnons) de vivre trois ans durant sur les coteaux d'une montagne, enlevant à ces derniers toute possibilité de mener des activités commerciales, la plupart étaient pauvres et se nourrissaient grâce à l'argent que les riches parmi eux leur donnaient. Le Prophète donnait à ce propos le bon exemple à travers sa femme. Celle-ci dépensait sans regarder son argent ; si bien qu'au moment de l'Hégire, elle

avait tout dépensé. Abū Bakr était avant sa conversion à l'Islām, un grand commerçant qui avait réussi à réunir 40.000 dirhams. Après sa conversion à FIslām, il avait continué à travailler tout en assurant les dépenses des musulmans ; si bien que lorsqu'il émigra à Médine^il n'avait plus en sa possession que 5.000 dirhams.

'Utmân Ibn 'Affān avait, lui aussi, assuré les dépenses des musulmans. Bref, les musulmans considéraient leurs biens comme étant destinés à satisfaire les besoins généraux. Tous avaient dépensé ce qu'ils possédaient avant l'émigration à Médine[45].

A la Mecque, la communauté musulmane n'avait pas institué un système de dépenses publiques et le besoin ne se faisait pas sentir de créer un *Baït al-Mâl* Les dépenses faites pour la satisfaction des besoins généraux étaient faites, soit par le Prophète, soit par les musulmans volontairement et selon ce que leur dictait leur foi face aux différentes circonstances.

II - Après l'Hégire à Médine

Après l'émigration du Prophète et de ses partisans à Médine, le pouvoir des musulmans a été instauré, et le Prophète en fût le représentant.

Le Prophète avait commencé par établir entre les migrants (*Muhajirïns*) et les autochtones (*Anṣârs*) des liens fraternels. Ces derniers avaient offert aux émigrants de partager leurs biens, mais ces derniers avaient refusé de vivre à la charge de leurs frères. Ils avaient commencé à travailler et à se créer une vie plus ou moins autonome. Cependant, ceux parmi eux qui n'avaient pas trouvé de

---

[45] Dr. Muḥammad Husayn Haykal ; *al-Hukwmat at-'lslamiyya,* Ed. Dâr al-Ma'arif, Egypte,' 1977, p. 72/73.

travail étaient nourris par les autochtones. Ces déshérités furent appelés gens de la Suffa, c'est-à-dire les émigrants pauvres qui n'ayant pas d'habitations s'étaient établi au pied des arbres, dans la Cour de la mosquée du ProjjJjète, appelé Suffa (Ombrage).

Bien qu'ils ne disposent toujours pas d'un budget ou d'une caisse publique, les musulmans disposaient d'aumônes dispensées en fonction des besoins les plus pressants. Ces aumônes sont considérées comme un devoir que le musulman doit accomplir de la même façon qu'il fait la prière. Car le Qur'ân a ordonné aux musulmans de donner l'aumône aux nécessiteux, et l'a appelé la *Zakat* avant même qu'elle devienne un devoir.

Après ces deux périodes, la forme de l'État musulman a commencé à se dessiner à Médine, dominé par l'aspect spirituel qu'il était.

Cet aspect a influencé directement toutes les activités de l'État musulman et de ses appareils[46]. Ainsi, il devenait naturel que les dispositions de la jurisprudence organisent l'État. Concernant le régime financier qui nous intéresse plus particulièrement ici, la jurisprudence avait explicité et défini les ressources de l'État, elle avait organisé leurs utilisations (affectations) et défini la façon dont les dépenses devaient être effectuées.

B - les ressources de l'état musulman et leurs affectations :

Ces ressources se divisent en deux grandes parties

- Les recettes de l'état.

---

[46] Muḥammad 'A̱sour : *Dirasa fi al-Fikr al- 'Iqtisâdi al- 'Arabï, (.Etude sur la pensée économique arabe),* Dâr al-'Itihad al-'Arabï, le Ed., 1973, p. 193.

- les propriétés de l'état

1 - Les recettes de l'État :

Elles sont au nombre de quatre.

a -La *Zakat* (aumône légale) : elle a été ordonnée dans la deuxième année de l'Hégire. Le Qur'àn avait défini ainsi son affectation. Cette définition qur'ânique de l'utilisation de la *Zakat* est la première définition des dépenses publiques qui englobent tous les besoins de l'État. *La. Zakat* est aussi la principale source de l'État.

b -Les terres conquises par la force et les denrées agricoles et les avoirs y sont soumis au Haraj.

c -Les non-musulmans doivent payer un impôt appelé *(Jizya).*

d -Les avoirs acquis par les musulmans par la force *(Ġanima).*

e -Les avoirs acquis par les musulmans sans déclencher une guerre *(Fay').*

f -Les impôts sur les marchandises des commerçants sont appelés « *'usur* ».

g -*Wakf.* D s'agit des biens de main morte dont la gestion est confiée, soit complètement à l'État et ses représentants, soit aux descendants des donateurs.

2 - Les propriétés de l'État :

Nous les étudierons dans le chapitre suivant. Néanmoins, nous signalons qu'il convient de distinguer, dans le cadre de la jurisprudence islāmique, entre propriété publique et propriété d'État comme nous le verrons plus loin (IIe Partie / 1er Chapitre).

Section II : le règne d'Abū Baie-

Le premier Calife qui a succédé au Prophète à fa tête de la communauté musulmane a débuté son règne avec des perturbations, voire même des révoltes. Certains avaient refusé de s'acquitter des impôts et de payer leur dû au nouveau pouvoir ou même nié la légalité du nouveau Calife en ne lui prêtant pas allégeance. Cela a sans aucun doute eu des conséquences quant à la définition d'une législation financière et à la construction de ses bases économiques et sociales.

Mais Abū Bakr avait décidé, devant cette situation périlleuse, de combattre les récalcitrants, en dépit de l'opposition de 'Umar Ibn al-Haṭṭâḅ qui lui avait rappelé le hadith du Prophète selon lequel celui qui a prononcé la *« Sahada »* se voit, lui-même et son argent, immunisé contre toute chose. Effectivement, le premier Calife a combattu et soumis ceux des musulmans qui avaient refusé d'accomplir leurs devoirs en s'acquittant de la *Zakat,* dont nous avions déjà dit qu'elle constituait l'une des principales ressources du budget de l'État musulman, ou tout au moins, une ressource de ce qu'il est convenu d'appeler la redistribution.

H faut remarquer que lors du règne d'Abū Bakr, il n'y a pas eu de changement dans la structure des redistributions : la *Zakat,* le butin de guerre, les gains, et la capitation...

Une autre remarque s'impose aussi ; Abū Bakr était juste et équitable. Les musulmans recevaient de lui la part qui revenait à chacun d'eux, sans aucune discrimination et sans considération pour l'appartenance à telle ou à telle famille ou poux l'ancienneté dans l'Islām ou pour les services rendus à l'Islām.

Ainsi, les enfants et les adultes, les hommes et les femmes, les hommes libres et les esclaves, recevaient en toute équité la part qui revenait à chacun d'eux, si bien que des musulmans étaient atlés trouver le Calife pour lui dire :

« O successeur du Prophète, tu as partagé cet argent et tu as rendu les gens égaux, alors qu'il y a parmi eux, ceux qui ont plus de mérite que d'autres et qui ont adopté l'Islām avant d'autres ».

A cela, le Calife avait répondu :

« C'est Dieu qui récompense Je mérite de chacun, mais ici bas, l'égalité est meilleure »[47].

Abū Bakr dépensait ou répartissait toutes les ressources dont il disposait. Il n'imposait pas aux musulmans des impôts fixes. Ceux-ci recevaient leur part de ce qu'ils rapportaient comme butins de guerre. Par ailleurs, si de quelque pays que ce soit,, parvenait l'argent à Médine, Abū Bakr le partageait équitablement entre les musulmans"[48].

Le partage équitable caractérisa le règne du premier Calife. Un règne qui fût court et au cours duquel rien de la pratique qui prédominait du vivant du Prophète n'avait changé.

Le besoin de créer *Baït al-Mâl* (Trésor Public) ne s'était pas fait sentir. Ainsi, cet argent reçu n'entrait pas dans les caisses de l'État, - qui du reste n'existaient pas -, mais était partagé ou réparti au fur et à mesure qu'il parvenait au Calife.

---

[47] *at-Tabarî, Târîh al-Umam wa-l-mulûk, (L'Histoire des peuples et des rois),* **V. 3, p. 275.**

[48] Ya'lsoub Ibn, Ibrahim Abū Yûsuf : *Kitâb al-Harâj, (Le livre des impôts).* al-Matba'a as-Sou.fiyya wa maktabatuhâ, 1396 de l'Hégire fl;9i7% p. 45, '

Section III : le règne de 'Umar Ibn aï-Hattâb

Le règne du second Calife s'est, quant à lui, caractérisé à la fois par la stabilité intérieure et par la conquête d'autres pays. En effet, c'est sous le règne de 'Umar, que la Perse, l'Egypte et la plus grande partie de la région du Croissant Fertile, ont été conquises par les armées musulmanes. Ces conquêtes et cette stabilité intérieure avaient ouvert une période de prospérité et donc rendu plus fort le besoin de gérer cette prospérité et cette richesse.

Par ailleurs elles avaient permis aussi au jeune État musulman de tirer profit des expériences en matière économique et sociale, et notamment, en matière de législation financière des pays conquis.

L'expansion territoriale imposait à l'État d'organiser ses finances. Pour ce faire, 'Umar Ibn

al-Hattàb créa la *Baït al-Mâl*[49]. Ce Calife fût donc le premier à avoir créé un Secrétariat aux Finances.

L'histoire de la création de ce Secrétariat est intéressante et mérite d'être reLatée, car elle montre l'inexpérience des musulmans en matière financière d'une part, et l'influence qu'ils ont subie dans leur législation économique et financière,, des pays étrangers, d'autre part.

Abū Hurayra qui rentrait du Bahraïn avait informé le Calife qu'il avait apporté avec lui 500.000 dirhams. 'Umar avait trouvé cela exagéré ou même inimaginable et avait demandé à Abū Hurayra s'il savait au moins de quoi il parlait, et surtout s'il connaissait la valeur de ce qu'il avait rapporté :

---

[49] atKfabarï : *(Ubistmre des Peuples et des Rois),* op.,. cit., g- 681

Le Calife était par la suite monté sur la tribune et avait déclaré :

«J'ai reçu beaucoup d'argent, voulez-vous avoir votre part en poids ou en nombre ? »

C'est à ce moment là que Walid Ibn Hiṯam Ibn al-Muġira s'est levé en disant :

« O Commandeur des croyants, dans les autres pays j'ai vu des étrangers tenir des registres et un secrétariat ».

Et 'Umar avait répondu :

« Nous tiendrions alors des registres »[50].

Cela dit, 'Umar se devait de mettre sur pied les fondements de *Baït al-Mâl,* surtout après avoir fonctionnarisé les juges et les gouverneurs et institué des soldes aux militaires engagés en permanence au service de l'État.

Les changements survenus sous le règne de 'Umar sont si importants que le Calife se devait d'en tenir compte. Et iî ne fait aucun doute que ce règne fût celui de la construction de l'État musulman, avec tout ce que cela peut comporter comme nouvelle restructuration et élaboration d'une législation correspondante. Alors que, sous le règne d'Abū Bakr et celui du Prophète il n'y avait nullement besoin de créer un corps d'armée ou une institution militaire. Les musulmans appelaient au *Jihâd* et lorsque la guerre était terminée, ils retournaient à leur travail et à leurs familles, bien sûr, avec leur part du butin. Mais avec l'expansion territoriale de l'État musulman et la volonté de le protéger en postant des soldats à ses frontières et même aussi des soldats [pour le maintien de l'ordre intérieur] et pour la

---

[50] Ibn Ḫaldun : *al-Muqaddima,* al Maṭba'a al-Azhariyya, Le Caire, 1920, p. 170/171. 'Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-JhsawT: *Kitâb al-Wuzara' wa-l-Kuttâb «-Le livre des Ministre et des Secrétaires »,* édition Muṣṭafā al-Baby al-Ḥalabī, 1357H, p. 1170,

conquête de nouveaux territoires, il était devenu nécessaire que l'État créât un corps d'armée permanent,- de métier -, et qu'il payât les soldats affectés à ces tâches pour qu'ils puissent subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs familles.

La même chose s'est produite au niveau de l'administration. En effet, l'expansion territoriale devait être également gérée administrativement ; d'où la création d'un corps de fonctionnaires permanents qui devaient percevoir les impôts, exécuter et contrôler l'exécution des travaux de l'État que ce dernier devait faire dans les différentes provinces de l'Empire.

C'est donc à cet effet que le Secrétariat des Finances avait été créé. Il avait pour but de constituer des réserves de capitaux, de financer les travaux, de recenser ceux des musulmans qui étaient dans le besoin, bref de tenir une comptabilité. al-Mawardî dit que ce secrétariat a été créé pour conserver les capitaux, financer de grands travaux de l'État, et de payer les soldats et les ouvriers[5]. Ibn Haldoun dit pour sa part, que le secrétariat était chargé des services d'impôts (collecte d'impôts), de préserver les prérogatives de l'État à l'intérieur et à l'extérieur, de recenser les soldats avec leurs noms, d'évaluer les biens...

C'est donc sous le règne de 'Umar que cette institution financière a été crée. Celle-ci revêtait une grande importance du point de vue financier. Car c'est à l'intérieur de cette institution que les capitaux indispensables à la redistribution ont été rassemblés, et que les réserves ont été constituées.

Cependant, il nous faut remarquer que contrairement au premier Calife, 'Umar Ibn al-Haṭṭâb, son successeur avait

---

[5] al-Mawardî : op., cit., p. 191.

suivi, en matière de redistribution, le principe de l'inégalité et de la différenciation entre les musulmans en fonction de leur compagnie avec le Prophète, de leur ancienneté dans l'Islām et de leur mérite :

« Je ne mettrai pas sur un même pied d'égalité celui qui a combattu le Prophète et celui qui a combattu à ses côtés »[52].

Il faut donc préciser, et c'est très important, qu'en adoptant ce principe ou cette démarche, le Calife avait dévié de la politique musulmane de la répartition, à savoir, le principe de l'égalité dans la répartition. Le Prophète n'avait pas privilégié un individu par rapport à un autre et avait suivi le principe de l'égalité et de l'équité. Abū Bakr avait, comme nous l'avons vu, suivi ce principe et l'avait scrupuleusement respecté. 'Umar, quant à lui, avait institué le principe de la redistribution en l'an 20 de l'Hégire sur la base de l'inégalité et de la différenciation entre les musulmans, c'est-à-dire que chacun recevait selon ses mérites, son ancienneté dans l'Islām. Pire encore, il avait privilégié les migrants Quraïsites par rapport aux autres migrants : il avait privilégié l'ensemble des expatriés sur l'ensemble des sympathisants, il avait privilégié les Arabes par rapport aux étrangers (non-arabes), il avait privilégié l'homme libre par rapport à l'esclave...

Ainsi, selon cette nouvelle méthode, nous pouvons repérer les principales catégories suivantes :

- Les migrants *(muhajirin) et* les partisans (*ansar*) qui avaient assisté à la bataille de Bàdr touchent 5000.

- Ceux dont l'adhésion à l'Islām est similaire aux premiers touchent 4000 Dirhams.

---

[52] Abū Yusuf : *al-'Ahkâm as-Sultaniyya ; al-Haraj, (L'impôt),* P. 45/46.

- Les fils des premiers 2000.

- Les femmes du prophète et son oncle 'Abbâs 12000.

- 'Usâma Ibn Zayd reçoit 4Q00

- 'Abd Allāh Ibn 'Umar (son fils) 3000

- Ḥasan et Husain fils de 'AIT reçoivent avec leur père 5000 chacun.

- Les gens ordinaires (Arabes ou *mawali)* 800, 3000 ou 4000. ”

- Les femmes de la première catégorie 200, 300, 400 et **600.**

- Pour les nouveaux 100[53].

Il a également comptabilisé le besoin de chaque personne, - pauvre -, pour la nourriture, pour décider d'un minimum de revenu qui devrait s'ajouter sur les salaires s'il y avait lieu[54].

Les Walis -gouverneurs- ont aussi connu une différenciation d'où l'écart entre, par exemple, le salaire de 'Amru Ibn al-'Aṣ, Wali d'Ègypte qui était de 2000 Dinars alors que 'Ammar ne recevait que 600 Dirhams.

Il ne fait pas de doute que malgré certaines justifications ce principe a produit des effets néfastes sur la vie musulmane, car il a jeté les bases de la formation des classes dans la société musulmane, mis l'avantage religieux au service du bien être matériel de certaines fractions sociales aux dépens de l'immense majorité des musulmans, et permis à l'aristocratie Quraïs̠ ite de revenir de nouveau au pouvoir, en lui offrant les motifs de s'élever et de commander les destinées des Musulmans. Tout ce que nous

---

[53] Abū Yūsuf: *al-Ḫaraj,* P. 45-6 ; Egalement MawardT op., cit., P. 191-2.

[54] Tahawi (Dr. Sulaymân M.) : 'Umar Ibn al-Ḫaṭṭâb, P. 18.

avons dit sur le principe inégalitaire ou sur la différenciation instaurée par 'Umar servait les Quraïsites qui étaient privilégiés dans la redistribution par rapport aux Musulmans non Quraïsites. Cela signifie que les Quraïsites étaient préférés à toutes les autres tribus ou au reste de la communauté musulmane en général, simplement parce qu'ils étaient Quraïsites — cela leur suffisaient comme prétexte pour prétendre être supérieurs aux autres et commander aux destinées des Musulmans.

D'autre part, ce principe a constitué une nouvelle cause de lutte intertribale, et a jeté de ce fait les bases de la lutte raciale dont les protagonistes sont les Musulmans arabes et les Musulmans non-arabes ; car les premiers étaient en vertu du principe privilégiés par rapport aux seconds ; lutte raciale aussi dont les protagonistes sont les esclaves et les hommes libres. Alors que l'Islām tendait au départ à faire disparaître graduellement l'esclavage afin de parvenir à une société d'hommes libres.

Il est probable qu'à la fin de ses jours, 'Umar s'est rendu compte des dangers politiques et sociaux que ce principe faisait peser sur la communauté musulmane, notamment l'esprit de division qui a commencé à prendre racine dans la société de Médine. Car il avait proclamé son intention d'abroger ce principe et de revenir à celui du Prophète qui établit une égalité pour tous dans la répartition.

« Si je vivais cette année, je restaurerais une égalité entre les gens. Je ne privilégierais plus un rouge par rapport à un noir, ni un Arabe par rapport à un non-arabe, et je suivrais l'exemple du Prophète et d'Abū Bakr »".

---

[55] al-Ya'qûbī : *Tariḫ (Histoire),* Dâr Beyrouth Lil-ṭiba'a wa an-nasr, 1970, T. II, P. 107.

'Umar fut assassiné avant de pouvoir abroger sa politique. Son successeur, 'Utmàn Ibn 'Mfân, le troisième Calife, ne l'avait pas non plus abrogé, il l'avait suivi en aggravant ses dangers, car il ne fait aucun doute qu'il a constitué l'un des facteurs déterminants qui ont préparé la « grande épreuve » que les Musulmans devaient connaître pendant et à la fin de son règne comme nous allons voir...

Section IV : Le règne d' 'Utmàn Ibn 'Affân

'Utmàn Ibn 'Affān avait suivi une politique financière, et plus généralement économique, que les musulmans n'avaient pas connu auparavant, et à laquelle ils n'étaient pas habitués. En effet, si Abū Bakr avait adopté une politique de redistribution égalitaire, et si 'Umar avait accordé des privilèges à certains musulmans plutôt qu'à d'autres, en fonction de leurs mérites et de leur ancienneté dans l'Islām ou de leur compagnie avec le Prophète, 'Utmàn, quant à lui, a suivi une politique clientéliste ou, pire encore, familiale ou tribale, il avait privilégié dans la répartition, les membres de sa famille ou de sa tribu, les notables de Quraïs, et d'une façon particulière, certains membres du conseil consultatif *(Sûrâ)...* Les privilèges financiers ont été aussi nombreux qu'importants, et s'ils avaient été puisés dans les biens propres du Calife, personne n'aurait rien trouvé à redire, mais ils étaient puisés dans *Baït al-Mâl.* Cette politique ne se limitait pas seulement à Médine, mais elle était pratiquée dans l'ensemble de l'État musulman ; ses proches puisaient dans les *Baït al-Mâl* locaux, et

dépensaient les capitaux ainsi subtilisés aux musulmans, pour leurs sympathisants, leurs familles et leurs proches[56].

En outre, contrairement à la pratique du Prophète, 'Ui≥ mân avait adopté une loi financière qui ouvrait à la classe déjà nantie des portes grandes ouvertes pour mener une fébrile activité financière afin de se développer et prospérer davantage. Cette loi autorisait les musulmans à transférer leurs gains dans le pays où ils résidaient. Les riches se sont, bien entendu, précipités pour en tirer profit. En effet, ils avaient acheté des terres dans les pays conquis ou échangé les terres qu'ils possédaient au Ḥijàz contre des terres situées dans ces pays. Pour les mettre en valeur et les exploiter, ils avaient fait venir des ouvriers et des esclaves. Ainsi, la richesse s'était développée d'une façon extraordinaire, permettant ainsi à la classe nantie qui avait l'ambition du pouvoir de se consolider, de se développer.

al-Mas'udi a cité des exemples de ces richesses accumulées par les proches de 'Uṯmàn :

« La richesse de Zubayr était constituée de 50.000 dinars, de 1.000 esclaves, de 1.000 chevaux, Zubayr possédait des terres à Basra, à Koufa, en Égypte. Les revenus de Talha Ibn Abdullah étaient, en Irak, de 1.000 dinars par jour. Dans les étables de 'Abdullah Ibn 'Awf, il y avait 100 chevaux, 1.000 chameaux, 10.000 moutons. Après sa mort, on a évalué le quart de la valeur de ses biens à 80.000 dinars. Après sa mort, Zayd Ibn Ṯabit avait laissé une quantité fabuleuse d'or et d'argent, sans parler des capitaux et des terres dont la valeur s'élevait à 100.000 dinars. Yaii Ibn Mania avait laissé aussi à sa mort 500.000 dinars et des biens immobiliers estimés à 3001000 dinars. 'Uṯmân lui-même a laissé, à sa mort, chez son tré-

---

[56] Taha Ḥusaïn : *al-Fitna aL-Kubrā (La grande épreuve),* Dār al-Ma'rifa, 7ème Ed. Le Caire, 1968, p. 124, 163 et 193.

sorier, 150.000 dinars, et un million de dirhams. La valeur de ses terres à Wadi al-Kura et à Ḥunayn, était de 100.000 dinars ».

al Mas'ùdï conclut ce point en disant :

« C'est là un domaine où nous pouvons beaucoup dire sur ceux qui ont accumulé des richesses sous le règne d' 'Uṯmàn »[57].

Aux côtés de cette classe nantie, il y avait une classe pauvre, démunie, ne possédant ni terres ni argent, et ne bénéficiant d'aucun privilège : c'est la nouvelle classe des soldats et des guerriers, et de leurs familles dont l'appauvrissement est la conséquence directe de l'appropriation des gains et des butins de guerres par 'Uṯmàn et ses proches. Donc, ces combattants au service de l'Islām ont été spoliés de la part qui aurait dû leur revenir des butins de guerres. 'Uṯmàn avait justifié cette privation par le fait que les butins de guerre sont la propriété de Dieu, auxquels les combattants n'avaient qu'une part infime[58].

Ainsi les années qui passaient ne faisaient qu'approfondir le fossé qui séparait les deux classes sociales. Alors que l'aristocratie s'enrichissait et exerçait son hégémonie sur l'ensemble de la société en s'adonnant aux plaisirs illicites et à l'ivresse des gains faciles, la classe démunie s'appauvrissait davantage, en supportant le fardeau de l'injustice et de la privation.

Les musulmans n'avaient pas attendu longtemps pour s'apercevoir qu'en prêtant allégeance à 'Uṯmàn, ils avaient

[57] al-Mas'ûdT : *Murûj aḏ-Ḏahab* ; op., cit., T. II, p. 343.

[58] Ibrāhim Ḥasan Ḥasan : *Tâṟîh al-lslâm (Histoire de l'Islam),* Maktabat al-Nahḍa al-Maṣriyya, 5ème Ed., Le Caire, Egypte, 1959, T. I,P. 358.

en fait donné le pouvoir effectif et réel à ses proches, les clans de Bani Umaiyya, et à Mû'it. Et il leur était clairement apparu que le Calife 'Uṯmàn n'était qu'une façade derrière laquelle se cachaient les véritables instigateurs de sa politique : le clan des Bani Umaiyya. Les événements avaient vite fait d'ailleurs de conforter ce sentiment : le nouveau Calife n'avait pas tardé à nommer à la tête des quatre principales provinces de l'État musulman, des gouverneurs issus de sa famille. Ainsi Basora, Koufa, Cham (la Syrie), l'Egypte ; car elles avaient une grande importance tant d'un point de vue stratégique que d'un point de vue économique et social. Elles constituaient le centre de ralliement des armées musulmanes venues de toutes les parties de l'Empire ainsi que le point de départ des conquêtes. Elles constituaient également le centre financier et agricole de l'État musulman.

Comme nous le constatons, ces gouverneurs étaient donc des proches de 'Uṯmàn. Leur comportement religieux et administratif, ainsi que leur attitude à l'égard de leurs administrés, n'étaient pas au-dessus de tout soupçon, ni même totalement acceptables par les musulmans. Ils étaient tous issus de Quraïs̱, et ne cachaient nullement leur discrimination à rencontre des non-Quraïs̱ites. Sa'id Ibn 'Aws ne disait-il pas que :

« Le Sawâd (d'Irak) est un verger de Quraïs̱, duquel nous prenons ce que nous désirons et laissons ce que nous ne voulons pas »[59].

Ces propos se passent de tout commentaire, tant il était clair que tout territoire administré par des Quraïs̱ites était avant tout mis au service de la tribu Quraïs̱ite.

---

[59] 1. H. Hasan : op. cit., T. I, P. 378.

Lorsque des musulmans avaient manifesté leur opposition à cette politique, 'Utmàn n'avait trouvé comme réponse à leurs revendications fort légitimes que de les condamner à l'exil en Syrie qui était, rappelons-le, administrée par l'Umayyade. Pire encore le compagnon très connu du prophète appelé Abū Dar a été renvoyé à Médine ou le Calife lui a choisi un exil plus affligeant et cruel dans la région désertique de Rabada où il est resté jusqu'à sa mort en l'an 32.

La politique administrative et financière du Calife, 'Utmàn Ibn 'Affān, a eu pour effet de liguer contre lui de larges couches sociales :

- Les musulmans qui lui reprochaient de trop privilégier et de favoriser Quraïs, tant économiquement qu'administrativeulent, en désignant comme nous l'avons vu, à la tête des principales provinces des gouverneurs Quraïsites qui exploitaient les provinces.

- Les musulmans non-arabes qui ont été humiliés et persécutés par ses gouverneurs.

- Les compagnons du Prophète, plus aptes et plus dignes d'exercer le pouvoir que les gouverneurs Quraïsites nommés par 'Utmàn, qui plus est, ne respectaient pas la religion et s'adonnaient aux plaisirs illicites sans pour autant être l'objet de sanctions de la part du Calife.

- Les Anṣàrs, - habitant de la Médine -, qui se considéraient injustement privés de certaines provinces et écartés du pouvoir alors qu'on leur avait promis de favoriser leur participation au pouvoir.

- Les jeunes de Quraïs, et certains membres de « *Sûrâ* » qui ambitionnaient d'exercer le pouvoir, mais qui se trouvaient écartés et délaissés.

Le comportement du Calife à l'égard des grands compagnons du Prophète qui s'étaient opposés à sa politique

administrative et financière, avait accru la colère des musulmans, et constitué un facteur déterminant de la crise qu'à connu le régime de 'Utmàn.

Nous citons ici quelques exemples du comportement de 'Utmān à l'égard de ses opposants :

A Ibn Mas'ûd al-Hadli, administrateur, reprochant à 'Utmàn sa politique administrative, le Calife avait eu cette réponse méprisante :

- « Tu n'es que notre trésorier ».

Mais comme l'administrateur de *Baït al-Mâl* n'avait pas tu ses griefs à l'égard de 'Utmàn et de sa politique, celui-ci avait ordonné de le fouetter.

Abū Dâr al-Ġifāri avait crié son opposition contre l'accumulation des richesses chez les privilégiés en citant à haute voix et dans les rues de Médine qui condamnait cette pratique. Il avait été deux fois exilé, comme nous l'avons dit, et était mort dans son exil malgré sa piété et son prestige.

Aux côtés de cette opposition constructive ou plus précisément légaliste et légitimiste, il y avait, au juste, une opposition dont les motifs n'étaient pas de lutter contre la dégradation de la situation, de réformer, mais bien plutôt de hâter la fin du règne de 'Utmàn et de réaliser ainsi ses ambitions : la conquête du pouvoir politique.

Les leaders de cette opposition étaient les représentants des fractions sociales nanties dont l'ascension avait été favorisée par la politique du Calife et qui avaient accumulé des richesses en tirant profit des mesures financières prises par 'Utmàn, dont nous avons parlé plus haut.

En effet, en permettant à des musulmans d'acquérir des terres et d'investir dans les pays conquis, 'Utmàn avait commis une grave erreur, car, loin de Médine, ces musulmans, tous pratiquement issus de Quraïs, ont pu se donner

les moyens financiers pour se constituer des sympathisants et des clients sur lesquels ils pouvaient s'appuyer pour affaiblir le pouvoir central, hâter la fin du règne de 'Uṯmàn et parvenir à leur fin : la conquête du Califat.

Cependant, il faut dire que la situation caractérisée par une corruption quasi-générale avait donné du crédit aux critiques formulées par ces opposants, critiques qui avaient rencontré un écho grandissant de la part des musulmans excédés par les injustices et la tyrannie des gouverneurs.

En évoquant lés événements qui s'étaient produits en l'an 35 de l'Hégire, aṭ-Ṭabarî écrit :

« 'Umar Ibn al-H̱aṭṭâb avait interdit aux notables Quraïs̱ites de partir vers d'autres pays sans autorisation et sans délai déterminé... Lorsque 'Uṯmàn avait succédé à 'Umar, il avait levé cette mesure, si bien que les notables de Quraïs̱ se sont répandus dans l'empire musulman, ont été en contact avec les gens, effaçant ainsi le prestige de ceux qui ont eu du mérite dans l'Islām. Ils sont devenus riches, et les gens cherchaient à faire leur connaissance, à se rapprocher d'eux. Cela avait constitué le premier facteur affaiblissant de l'Islàm, et un premier facteur de complot qui s'est répandu chez les gens ».

La remarque d'aṭ-Ṭabarî était judicieuse et pertinente. Car en ouvrant aux Quraïs̱ites les portes de l'émigration et en leur donnant la possibilité d'investir, d'acheter des terres, et d'accumuler des fortunes colossales, 'Uṯmàn qui a voulu se débarrasser d'eux leur a, en même temps, donnée les moyens de comploter tranquillement contre son pouvoir, sinon pour conclure son effondrement, du moins pour le déstabiliser. En effet, aussitôt leurs fortunes faites, les Quraïs̱ites avaient commencé, non sans tirer profit de leur filiation avec le Prophète ou du prestige que leur conférait leur compagnie du Prophète, à acheter les sympathisants et

à se constituer un potentiel humain pour accélérer l'effondrement du pouvoir de 'Utmân.

Le Calife 'Utmân avait de ce fait doublement péché en favorisant, outre mesure économiquement, socialement et politiquement les Quraïsites et surtout les omayyades et en liguant contre lui à la fois la communauté musulmane et les prestigieux compagnons du Prophète. Et c'est dans cette double erreur que doit être trouvée l'origine de la révolte des musulmans contre lui. Car en dépit des buts contradictoires que ces oppositions poursuivaient, celles-ci se sont rencontrées pour constituer un mouvement contestataire général qui, s'il n'était pas organisé de la manière que nous connaissons aujourd'hui, n'en était pas moins la cristallisation d'idées convergentes.

Le pouvoir de 'Utmân était donc miné de l'intérieur, affaibli et menacé dans son existence, d'autant plus que nous l'avons vu, les soldats et les combattants qui avaient été injustement traités et privés de la part qui leur revenait des butins de guerres, s'étaient détournés de lui et avaient rejoint les musulmans pauvres et démunis, ne constituant plus un rempart solide contre la rébellion. Contesté et minorisé, 'Utmân n'avait pas jugé bon de faire marche arrière et de satisfaire les revendications des révolutionnaires. Au contraire, il avait pratiqué la politique de la fuite en avant, n'écoutant même plus ses gouverneurs, qui, lors d'une réunion avec lui, le conseillaient d'engager des expéditions militaires pour la conquête d'autres pays, afin de détourner l'attention de l'opinion politique[60].

Mais, 'Utmân n'avait pas écouté les conseils de ses collaborateurs. Au contraire, il avait pris des mesures encore plus répressives à rencontre des révolutionnaires, mesures qui, au lieu de réduire la volonté de résistance, avaient

---

[60] aṭ-Ṭabarî : op.,cit., T. V, P. 134.

attisé davantage le feu de la révolte. De Koufa, Basra, d'Égypte et du Ḥijâz, venaient des résistants et des combattants, venu des populations déshéritées et victimes de la politique de 'Uṯmân. Ils s'étaient organisés en un mouvement dont le but était d'obliger le Calife à changer sa politique financière ou économique, considérée comme désastreuse et à remplacer ses gouverneurs tyranniques. La situation était d'une *gravité telle* qu'elle devait aboutir à un drame : l'assassinat du troisième Calife[61].

A - les principales caractéristiques du règne de 'Uṯmân

- *Le népotisme*

'Uṯmân avait offert à Haroun Ibn al-Ḥakam le 1/5 des impôts d'Afrique : à Ḥariṯ Ibn al-'Aṣ 300.000 dinars, à Zayd Ibn Ṯabit al-Anṣarï 100.000 dinars, à 'Abd-Allâh Ibn Ḫalid Ibn Asad al-AmawT 300.000, ainsi qu'à chacun de ceux qui avaient accompagné 'Abd-Allâh Ibn Ḫalid, 100.000 dinars. Ces cadeaux étaient si excessifs que le trésorier de *Baït al-Mâl* 'Abd-Allâh Ibn aî-Arkam, avait refusé d'exécuter les directives de 'Uṯmân, et avait présenté sa démission pour montrer son opposition à l'égard des largesses du Calife envers sa famille et ses proches, al-Arkam avait même refusé de recevoir les 300.000 dirhams que le Calife lui avait offerts[62].

Ce ne sont là que quelques exemples de la « générosité » de 'Uṯmân ou de la corruption qui prévalait sous son règne et dont il n'est pas, c'est le moins qu'on puisse dire, innocent ; car cet argent appartenait, comme

---

[61] aṭ-Ṭabarî : op.,cit., T, III, P. ! 73/174.

[62] Ṭaha Ḥuaaïn : *al Fitnat al-kubra,* op., cit., T VI, p. 124/163.

nous l'avons indiqué, à la communauté des musulmans et n'était point la propriété personnelle de son chef.

- Les emprunts à Baït al-Māl

Sous le règne de 'Uṯmân, les gouverneurs pouvaient emprunter de l'argent de *Baït al-Mâl,* et cela constitue une nouveauté dans la politique économique de l'État musulman. Cela est dû au fait que le Calife ne faisait pas de distinction entre son argent propre et celui dont il est un simple gardien[63].

B - les conséquences financières et économiques de la politique de 'Uṯmân

- Grandes dépenses publiques sans qu'il y ait pour cela de raisons économiques, le Calife avait augmenté le montant des dons, et des salaires d'une façon non planifiée, chose qui a eu pour effet de créer des difficultés financières à la société musulmane.

- Il n'y a pas eu d'augmentation des dépenses publiques dans les secteurs d'intérêt général, en dépit de l'augmentation des dépenses publiques.

- Cette augmentation avait eu pour résultat une double injustice : d'abord, une augmentation des impôts, ensuite, une inégalité dans la répartition des dépenses.

- Émergence accélérée d'une classe nantie qui avait accru ses possessions et sa domination sur les musulmans Cette classe n'existait qu'en germe sous le règne du Ile Calife. Naissance aussi, affirmée à l'autre extrémité du champ social, d'une classe pauvre et déshéritée, exploitée par les nantis.

---

[63] 'Abd al-Ḥamid Jawdah al-Sahr •. Abū Ḏar àl-Ġifari, Maktabat Mist, 5cme Ed.,p. \52-\53.

Section V : le règne de 'Alï Ibn Abū Ṭâlib

Après la mort de 'Uṯmân, 'Alï avait refusé de répondre favorablement à la demande des musulmans qui lui demandaient d'accéder à la tête de l'État musulman. Car il avait estimé que d'une façon générale, la société s'était détériorée, que les inégalités économiques et sociales s'étaient approfondies. D'où sa tentative de médiation entre les révoltés et le lïïe Calife dont il voulait infléchir la politique[64].

Pour éviter que les choses aillent de mal en pis, 'Alï pensait qu'il fallait donner au pouvoir une crédibilité nouvelle, et ramener ainsi la confiance perdue en les gouvernants. Si cela n'était pas facile à réaliser, cela n'était pas pour autant impossible. Cependant nombreux étaient ceux qui refusaient l'assainissement de la situation, et qui se dressaient contre quiconque chercherait à appliquer un programme de réformes, allant à rencontre des privilèges acquis sous le règne de 'Uṯmân. Néanmoins 'Alï considérait qu'à la percée du mouvement révolutionnaire qui avait abouti à l'effondrement du règne de 'Uṯmàn, il fallait répondre par une politique révolutionnaire qui devrait toucher les fondements de la société, tant dans les domaines économique et social, que politique. Le serment d'allégeance prêté à un Calife est un contrat où sont consignées les responsabilités, les devoirs et les droits aussi bien pour le Calife que pour les citoyens.

C'est pour cette raison que 'Alï Ibn Abū Ṭâlib ne s'était pas hâté de se soumettre aux pressions des musulmans et des compagnons du Prophète, ni d'accepter le Califat que

---

[64] aṭ-Ṭabarî, op., cit., Tom III, p. 173/174.

la communauté musulmane lui proposait. Il avait cherché avant tout à mettre tout un chacun devant ses responsabilités et surtout, à voir à quel point les musulmans étaient prêts à accepter ses méthodes révolutionnaires de gouvernement.

Il voulait enfin les faire accéder à la maturité, pour que le choix qui s'était porté sur lui fût en toute conscience. Bref, 'Ali avait refusé d'exploiter leur enthousiasme pour qu'il ne lui fût pas reproché, par la suite, de les avoir trahis.

« Laissez-moi et cherchez quelqu'un d'autre ", leur avait-il dit[65].

Cette politique qu'Ali voulait suivre n'était en rien improvisée, elle était au contraire le fait d'un examen attentif du réel. 'AIT voulait redonner à la communauté musulmane les ambitions qui étaient les siennes : Réformer la société à la lumière du Qur'ân et de la Sunna.

C'est à cause de cette volonté de 'AIT de revenir aux principes originels de l'Islâm, aux textes qur'àniques et à la Sunna du Prophète, que les historiens n'ont pas hésité à qualifier le Califat de 'AIT, « d'État Spirituel », par opposition à « l'État Temporel » instauré notamment par 'Umar et 'Uṯmàn. C'est aussi dans cette opposition entre État Spirituel et État Temporel que les historiens trouvent l'origine de la « Grande Epreuve », c'est-à-dire, des guerres qui ont successivement opposé 'AIT à 'Aicha, la veuve du Prophète, et à Mu'âwiya Ibn Abū̃ Sufyàn. 'AIT avait voulu aller à l'encontre des ces intérêts de classes, de l'esprit tribal et restaurer l'esprit égalitaire de l'Islâm. Par la déclaration qu'il avait faite aux Musulmans et que nous avons cité, 'AIT était conscient que sa politique allait à

[65] Ibid., op., cit., p. 59.

l'encontre des privilégiés du règne de 'Umar et de 'Uṯmân, et qu'elle heurtait bien des sensibilités. Cependant les Musulmans ont confirmé leur choix et ont prêté le traditionnel serment d'allégeance envers leur nouveau Calife.

D'autre part, concernant les impôts, le Calife avait eu une position très originale. Il avait en effet, écrit à l'un de ses gouverneurs en lui recommandant de ne pas tyranniser les Musulmans et de ne pas les contraindre à payer les impôts lorsque les sommes concernées les aidaient à améliorer la production :

«Ne lève pas l'impôt quand il sert à améliorer le sort des gens ; l'amélioration de leur sort est l'amélioration du sort de tout le monde, car tous les gens sont bénéficiaires de l'impôt. Sois attentif plus à la prospérité de la terre qu'à soutirer l'impôt, car celui-ci ne vient que par suite de la prospérité de la terre. Celui qui perçoit l'impôt sans la prospérité ruine le pays et fait perdre les gens. La ruine de la terre vient de la pauvreté de ses propriétaires, et ce qui appauvrit les gens, c'est la mauvaise volonté des gouverneurs et leur désir de collecter l'impôt des gens concernés »[66].

En effet, 'Ali avait instauré une relation entre l'impôt et les investissements productifs pour le développement de l'économie. Les dépenses faites pour améliorer les moyens de productions conduisent d'abord au développement économique et à la prospérité. Ensuite, à l'augmentation des recettes fiscales de l'État. Or, contraindre les gens à payer les impôts sans considérer l'amélioration des moyens de production interdit à l'État d'atteindre ses objectifs qui sont le développement économique et l'augmentation des recettes. Celle-ci devant être au service de l'économie :

---

[66] Ibn Abū al-Hadid : *Surh Nahj al-Balàga (l'explication de Nahj al-Balâgà),* Ed. Dâr ihia* at-turath al-'arabT, Beyrouth, T. IV, p. 195.

dépenses publiques, amélioration de l'infrastructure économique et justice sociale.

Le règne de 'AlT Ibn Abū Ṭàlib a été caractérisé par une politique fiscale plus juste et par une politique de répartition plus équitable et égalitaire. Tous les témoignages concordent pour affirmer que le Calife faisait la distinction entre ce qui lui appartenait en propre et ce qui appartenait aux musulmans. Sa gestion des deniers publics a été rigoureuse, différente en cela de celle de ses deux prédécesseurs.

Ainsi, en dépit de toutes les conditions d'une gravité sans précédent depuis la fondation de l'État musulman qui régnaient depuis son accession au Califat, il ne cherchait pas à profiter de sa position pour s'attacher les musulmans avec une politique clientéliste, au moment où il devait affronter l'opposition de 'Aïsa et de Mu'âwiya. Ce dernier dirigeait la rébellion en Syrie, et menaçait l'unité de la communauté musulmane. En effet, Ali n'était pas seulement un chef politique, mais aussi, et dirons-nous, surtout un chef spirituel, un guide religieux, et il est probable que la seconde qualité l'emportait, chez lui, sur la première. Cette double qualité avait donné à 'AIT une place particulière dans la lignée des premiers Califes et sans aucun doute dans l'histoire musulmane ; elle constituait sa force (certains diraient, sa faiblesse)

'AIT voulait recueillir l'adhésion des musulmans à son projet de réformes des fondements mêmes de la société musulmane, et non acheter les partisans comme il en avait les moyens et le pouvoir.

«Par Dieu, Mu'âwiya n'est pas plus rusé que moi. Il emploie la traîtrise et l'impudeur. Et si je n'avais pas une haine pour la traîtrise, j'aurais été le plus rusé des hom-

mes ». Ainsi, le quatrième Calife exprima sa position face au dilemme de son temps[67].

L'exemple le plus frappant et sans doute le plus pathétique qui illustre le mieux la fragilité de 'AIT face à ses ennemis peu scrupuleux, est donné par cette scène qui s'était passée entre l'Imām et son frère 'Akil. Ce dernier, vieillard et aveugle, pauvre de surcroît, était venu voir son frère, devenu Calife, pour lui demander de l'argent de *Baït al-Mâl.* 'Alï lui a répondu :

« Tu n'as plus droit à cet argent, mais patiente un peu, jusqu'à ce que je reçoive mon' argent et je t'en donnerai »[68].

Cette réponse a mis 'Akil en colère et il a rejoint Mu'âwiya.

Cette séparation entre les capitaux propres du chef politique et les deniers publics consignés dans le budget de l'État et dont il a la charge, est sans doute la grande nouveauté du règne de 'AIT, en matière de législation financière, et que nous ne trouvons appliquée que plus tard dans le moyen âge européen.

'AIT considérait en effet que le gouvernant a, concernant l'argent public, des droits et des devoirs. Il ne doit puiser de cet argent que dans l'intérêt général de ses administrés.

Cependant pour mieux élucider l'action réformatrice et révolutionnaire du quatrième Calife, nous allons la traiter dans les trois principaux domaines : L'administration, Les droits, Les finances.

---

[67] Ibn Abū al-Ḥadïd : op., -cit., T. III, P. 872.

[68] Ibn Abū al-Ḥadïd : op., cit., T. III, P. 271.

A - L'administration

Dès son accession au pouvoir, 'Alï avait appliqué son programme réformateur ; pour triompher de la désunion et de la corruption, il avait décidé l'éviction des gouverneurs des principales provinces, nommés par son prédécesseur et qui s'étaient rendus coupables de maintes exactions à l'encontre des musulmans, voire même de tyrannie.

Nul n'ignorait que de nombreux gouverneurs étaient derrière la rébellion fomentée contre 'Uṯmân et son assassinat, car en plus de la répression qu'ils exerçaient contre les musulmans, 'Alï estimait qu'ils étaient cupides, stupides et ignorants de la politique et des fondements du gouvernement. al-Maġira Ibn Chu'ba avait conseillé à l'Imâm de confirmer ces gouverneurs dans leur poste, mais 'Alï avait refusé de suivre ce conseil qui, s'il l'avait suivi, aurait peut-être eu pour conséquence de minimiser l'opposition de ces gouverneurs à sa politique. D'autre part, Talḥa et Zubayr avaient sollicité la province de Koufa et celle de Basra, mais le Calife les avait éconduits poliment et avait nommé à la tête de ces grandes provinces des hommes, intègres, justes et travailleurs.

Ces nominations avaient constitué un grand coup à Quraïs̲ qui avait été privilégiée sous le règne des deuxième et troisième Califes ; un coup porté contre son orgueil, son pouvoir et son hégémonie. Les nouveaux gouverneurs n'étaient pas des Quraïs̲ites ; 'Alï disait en substance *au* sujet des gouverneurs de 'Uṯmân : « Je suis attristé de voir les stupides et les licencieux gouverner cette nation, de les voir combattre les gens de bien et d'être les chefs des licencieux. »

A Basora, il avait désigné 'Uṯmân Ibn Manaf, en Syrie, Sahl Ibn Manaf, en Egypte, Qaïs Ibn Sa'd Ibn 'Ibada, et confirmé Moussa al-As̲'arî à Koufa.

B - Les droits

Pour ce qui était des droits, 'Ali avait proclamé que tous les musulmans étaient égaux.
Ils avaient, dans l'Islâm, les mêmes droits et les mêmes devoirs. Cette proclamation était à la fois conforme à l'esprit et à la lettre de la foi musulmane, et à la pratique du Prophète

qui avait combattu l'esprit tribaliste. Et surtout, l'hégémonie que Quraïs̠ exerçait dans les

temps anté-islâmiques, sur les autres tribus arabes. La restauration d'une réelle égalité entre les musulmans répondait aux exigences de la foi musulmane qui imposent une politique équilibrée. 'Alï combattait les survivances du tribalisme qui menaçaient l'unité de la communautému-sulmane, et la stabilité deson État[69].

C - La politique financière

La restauration du principe de l'égalité dans l'Islâm, se reflétait également dans la politique financière, définie et suivie par le Calife 'Ali Ibn Abū Ṭàlib. Cette politique est composée de deux volets fondamentaux : l'un concerne la réparation de l'accumulation illégale réalisée lors du règne de 'Uṯmàn et l'autre la méthode de la répartition à suivre dorénavant.

Dans son premier discours-programme prononcé devant les musulmans, le Calife avait clairement fait savoir qu'il combattrait la corruption et qu'il restituerait aux musulmans, par le biais de *Baït ai-Māl,* tout l'argent et tous les biens illégalement acquis. Toutes les concessions et tous les dons accordés par 'Uṯmàn à la classe aristocratique Quraïs̠ite seraient restitués à *Baït al-Mâl.* Dans

[69] Nahj al-Balâġa.

l'extrait de son discours-programme que nous reproduisons, nous trouvons cette double volonté de l'Imām : lutter contre la corruption et suivre les fondements de la justice islāmique :

- « Après avoir affirmé l'égalité de droits et de devoirs entre lui-même et ses concitoyens il déclare que toute concession accordée par 'Uṯmân et que tout argent appartenant à Dieu qu'il a donné,seront restitués à *Baït al-Mâl.* Le droit n'est annulé par rien. Même si je trouvais que cet argent avait servi au mariage des femmes (...) et qu'il avait été distribué dans lespays, je le restituerais. Celui qui trouve que la justice est contraignante,qu'il sache quel'arbitraire est plus contraignant »[70].

Le second aspect ou volet de la politique financière du Calife 'Ali, est la répartition égalitaire : Tous les hommes sont égaux. Il n'y a pas de différence entre un expatrié ou un rallié, entre un arabe et un non-arabe, entre un simple musulman et un compagnon du Prophète. Tout musulman recevra de *Baït al-Mâl* la même part d'argent. D'ailleurs, le lendemain même de ce discours, 'Ali avait décidé la distribution des fonds de *Baït al-Mâl.* Lorsque les musulmans s'étaient rassemblés pour recevoir la part qui revenait à chacun d'eux. Cette part était fixée à trois

dinBrêst intéressant de noter que pour montrer leur opposition à cette politique égalitaire du Calife, les aristocrates de Quraïs̠ et leurs représentants les plus connus Talḥa et Zubayr, 'Abd-Allâh Ibn 'Umar, Sa'id Ibn al-'Aṣ, Marwân Ibn al-Ḥakam, s'étaient abstenus de se montrer lors de la répartition des fonds de *Baït al-Mâl.* Par cette attitude, ils ont exprimé leur mécontentement, mais ils ont également

---

[70] Nous nous permettons de souligner la dernière phrase qui exprime à nos yeux le fondement de la théorie de droit en Islām. Nahj al-Balaġa.

affirmé que le règne de l'aristocratie était révolu avec l'installation de cette nouvelle politique.

En effet, autant cette politique était une source de joie et de soulagement pour la classe des déshérités qui étaient accablés sous le poids de l'injustice, d'autant qu'elle constituait une gifle pour Quraïs, surtout pour ses notables hégémoniques.

Le principe de 'Alï « d'où as-tu cela ? » est devenu le slogan populaire lancé à la face de ces notables.

Néanmoins, les leaders de cette aristocratie Quraïs ite n'avaient pas baissé les bras pour autant. Dans la période trouble qui a succédé à l'assassinat de 'Utmân et les risques de scission ou d'une guerre civile qui menaçaient la communauté musulmane, les représentants de la classe nantie avaient pensé marchander leur ralliement au Calife si celui-ci fermait les yeux sur le passé et ne mettait pas à exécution son décret ordonnant la restitution des concessions et des donations financières à *Baït al-Mâl,* tout en essayant de tirer profit de la relation de sang qu'ils ont avec lui[71] ; mais il avait catégoriquement refusé de renoncer à ce qu'il a appelé « le droit de Dieu » qui est, en même temps, le droit de la communauté[72].

La volonté de l'Imâm de poursuivre sa politique dans le respect des principes originels de l'Islàm et de lutter contre la corruption, ne pouvait laisser indifférente cette nouvelle aristocratie. Aussi, sous le prétexte de la vengeance ou du désir de châtier les meurtriers de 'Utmân, elle avait organisé un premier mouvement de rébellion pour tenter de déstabiliser le pouvoir du Calife. Mais ce

---

[71] Cf. *Sarh Nahj al-Balâgâ* par Ibn Abū al-Ḥadīd, *(Le chemin de l'éloquence)* expliqué par Muhammad Abû-al-Fadl ïbrâhTm, Ed. Dâr al-Andalus, Beyrouth, T. 7, p. 38/39.

[72] Ibid., T. 7, p. 39/90.

mouvement avait échoué et ses instigateurs et leurs sympathisants s'étaient réfugiés en Syrie, aux côtés de Mu'âwiya, pour préparer ce que les historiens qualifient de « Grande Épreuve », la guerre menée par Mu'âwiya contre le pouvoir central, contre le Calife 'Ali et ses conséquences tragiques.

La communauté musulmane allait se scinder en deux ; une grande majorité légitimiste avait porté 'AIT au pouvoir et attendait de lui qu'il appliquât un programme de justice sociale. Il s'agissait de la majorité des musulmans déshérités et pauvres. De l'autre côté, il y avait les privilégiés du règne de 'Uṯmân, guidés par leurs intérêts matériels étroits et leur soif du pouvoir, qui avaient vu dans le gouvernement de 'AIT un danger menaçant leurs privilèges acquis.

Cette classe nantie Quraïṣite s'était rangée sous la bannière de Mu'âwiya Ibn Abū Sufyân, alors qu'Ali poursuivait sa politique dont la finalité était de réaliser la prospérité de toute la communauté musulmane.

Troisième chapitre

« La partie mobile » et le rôle des théologiens (*'Ulama'*) dans la gestion des affaires des musulmans

Nous avons fait de « la partie mobile » (*Mantikat-al-Farakg*) l'objet de ce chapitre pour son importance capitale dans la législation économique islāmique.

Deux aspects constituent le fondement de la doctrine économique de l'Islâm.

- Le premier aspect est celui défini et arrêté par l'Islâm. Il est permanent et ne doit pas être changé ni modifié.

- Le second aspect est celui que l'Islâm a laissé à l'État le soin de combler en fonction des objectifs généraux de l'économie islāmique et en fonction des données spécifiques de chaque époque : Il s'agit de « la partie mobile » et dynamique.

Il est à noter que lorsque nous parlons de « la partie mobile », nous nous référons à la jurisprudence (*Fiqh)* islâmique et non à l'expérience concrète vécue par la nation musulmane à l'époque du Prophète dont les paroles et les actes constituent avec le Qur'ân l'essentiel de la partie permanente (ou immuable).

En effet, le Prophète n'a pas voulu donner à toute sa conduite un caractère législatif immuable, de crainte, nous semble-t-il, de voir sa pratique devenir l'unique législation valable en tout lieu et en tout temps, comme nous le verrons plus loin.

- Pour traduire dans la réalité les principes économiques de l'Islâm, il est nécessaire de tenir compte de « la partie mobile » dans ses dimensions et dans les modalités de son fonctionnement.

Si l'on néglige cette partie de la législation musulmane et son rôle dans l'élaboration et dans l'évolution de la doctrine économique, cela entraînera une sous-estimation de la capacité de l'économie islāmique à se renouveler sans perdre son essence, et à une négligence de ses éléments dynamiques au profit des éléments statiques.

- La nature des lois issues de la doctrine islāmique et adoptée par le Prophète en tant que chef politique de la communauté musulmane doit être considérée comme un effort entrepris par le Prophète pour remplir « la partie mobile » ; cet effort doit être fourni à chaque période et en fonction des conditions objectives propres à cette époque et conformément aux grandes lignes de la doctrine économique de base.

- La doctrine économique de l'Islām est étroitement liée au régime qui gouverne. Le Prophète a gouverné en tant que Prophète. Dès lors, tous ceux qui gouvernent la nation musulmane doivent eux aussi avoir la capacité et la foi en Dieu pour que le remplissage de « la partie mobile » soit conforme aux objectifs de la religion et aux dispositions générales de la jurisprudence (*Fiqh*). Ce lien, étroit entre le dirigeant politique et la foi doit en tout état de cause aboutir à une parfaite justesse dans l'application des principes islāmiques dont la finalité est la recherche du bien de la nation et l'instauration d'une société fraternelle et solidaire. Notre analyse part de l'existence d'un gouvernement islāmique, combinant à la fois le pouvoir politique et le pouvoir religieux, pouvoirs détenus par le Prophète. Cette précision devra nous permettre de rendre compte de l'application des principes économiques et des résultats qu'elle produit. Autrement dit, est-ce que l'application de la doctrine économique, les recherches menées (ou les démarches faites) par le gouvernement pour combler « La

partie mobile » conduiront à l'instauration d'une société juste ?

Cependant, avant d'aborder cette question, nous tenterons dans ce chapitre, de montrer le rôle des *Mujtahidïns {faqihs*) dans le remplissage de « La partie mobile » et la responsabilité du pouvoir politique en matière de développement économique.

Section I : Le rôle des *mujtahidins {fuqihs*) dans le monde islāmique

Les musulmans pensent que la jurisprudence (*Fiqh)* dans l'Islâm n'est pas le fruit du hasard ni celui de la spontanéité, ni à plus forte raison celui de l'improvisation : mais elle découle des prescriptions de l'Islâm. Dans ce cadre, les efforts d'interprétation (*al-Ijtihâd)* des principales sources de l'Islâm entrepris par les *mujtahidïns* ne font qu'en approfondir et en éclaircir la vision. Aussi tenant compte de ce rôle capital des *mujtahidïns,* l'Islâm leur a-t-il donné une place particulière dans la société musulmane. En effet, l'Islâm considère les *mujtahidïns* comme la lumière de chaque époque, les guides des musulmans ainsi que nous allons le voir.

A - Le rôle des *'Ulama'* dans l'Islâm

Nous allons nous référer au Qur'ân et. à la Sunna pour mieux éclaircir notre propos.

A - La considération des *'Ulama'*.

Le Qur'ân dit, à propos des *'Ulama' :*

« Parmi ses serviteurs, ce sont les savants ('Ulama') qui redoutent Dieu. Dieu est tout puissant et clément »".

[73] Qur'ân,sourate XXXV, V. 28.

Le Prophète quant à lui, a dit :

« On peut considérer les 'Ulama' sur la terre, comme les étoiles au ciel qui guident les hommes dans l'obscurité de la terre et de la mer. S'ils disparaissaient, tout se perdrait »[74].

B - Le savant, son travail et sa responsabilité

Comme nous l'avons vu, le savant est une « lumière » et jouit, de ce fait, d'une très grande considération dans la société musulmane, mais celle-ci est à la mesure de son travail. Car à défaut de remplir à bien le rôle de guide qui lui est dévolu dans la société, il sera exposé au châtiment divin :

« L'homme qui va être le plus puni par Dieu, c'est le savant qui ne fait pas profiter les autres de son savoir »[75].

Le savant doit mener un travail concret

« Les discours doivent aboutir à des actions »[76].

Un travail fait de rigueur mais en même temps positif, comme le dit Imàm 'Alï qui, parlant aux savants, leur a dit:

« Un savoir sans pratique est comme un arbre sans fruits »[77].

---

[74] al-'Amily (Asaid 'athani zayn ad-dyn) : *Muniyat al-Murid fi Adab al-Mufid wa-l-mustafid,* Bombay, p. 12.

[75] al-Majlisi (Muḥammad Bâqir Ibn al-Mawala Muḥammad Taki al-asfahânï), *Biḥâr al-Anwàr,* Téhéran; Rabi' Athani 1657 H, T. I, p. 207."

[76] Ibid., TI, p. 207.

[77] al-Timimi 'Abd al-Waḥid al-Amidi, *Jawahir al-Ḥikam wa durar al-Kalim,* Ed. Saida, 1930, p. 22. (Il s'agit d'une compilation des paroles et discours de l'Imām 'AIT annotées par l'auteur).

En effet, les responsabilités des *'Ulama'* peuvent être ainsi énumérées :

Amener les gens à étudier les ouvrages islāmiques.

Leur donner des conseils en tenant compte des conditions vécues à leurs époques.

Réveiller et développer une prise de conscience sociale.

Chasser le désespoir et inciter à l'éclosion de l'espoir.

Les rendre capables de défendre leurs droits, en insistant notamment sur le cas des déshérités et des plus faibles tels les vieillards.

Assumer la responsabilité de protéger les biens des musulmans et veiller à ce qu'ils soient dépensés pour leur bien tout en tranchant les litiges et en faisant régner la justice.

Ne pas fuir devant le danger, même devant la mort, afin de ne pas laisser la direction de la religion tomber entre les mains des injustes. Ils ne doivent en aucun cas justifier expressément une politique injuste.

Empêcher toute scission aboutissant à la dispersion des *'Ulama '* et à leur affaiblissement.

C - Les conditions que doit remplir \e*faqih* gouvernant.

Les sources de la législation montrent que les plus importantes conditions que le chef de l'État doit remplir pour être apte à assumer la responsabilité de la direction des affaires des musulmans et à accomplir les missions de gouvernement et d'Administration dans l'État islāmique sont :

1 - Consulter les *faqihs* et être lui-même capable de saisir les sources de la législation de comprendre les significations des textes sacrés et d'être connu par sa clairvoyance religieuse.

2 - La justice (ou équité)

L'équité est une des conditions importantes que l'individu doit remplir pour être apte à assumer la responsabilité. « Justice » signifie ici suivre scrupuleusement les prescriptions islāmiques quant à la pensée et la conduite, cela veut dire que le gouvernant doit disposer du maximum de perfection doctrinale, de bonne conduite, et d'intégrité morale. Il doit être équitable dans l'application de la justice:

« Mon alliance ne peut être obtenue par les injustes »[78].

La condition de l'équité est une nécessité pour la garantie de la bonne application des prescriptions islāmiques, et s'assurer du sort de la *Umma,* de sa vie, de sa stabilité et de sa marche conformément aux dites prescriptions.

Les gouvernants et le gouvernement sont responsables devant les *'Ulamas* dont ils exécutent les prescriptions, en prélevant les impôts et les distribuant aux utilités publiques, aux musulmans nécessiteux, à la construction du pays et sa protection contre l'agression extérieure, et au développement du niveau de vie et de la société.

Si le témoignage de l'injuste est irrecevable, comment pourrait-on légitimer sa tutelle sur les affaires des musulmans ?

Et si la judicature ne peut être confiée à quelqu'un qui n'est pas un *faqih* juste, une telle règle est encore plus valable pour celui qui se charge de gouverner les musulmans et de diriger leurs affaires et leur politique.

Plusieurs *Ḥadīṯs* traitent de cette question :

---

[78] Qur'ân, S. II, V. 124.

« Les faqihs sont les hommes de confiance de Dieu tant qu'ils ne se laissent pas tomber dans la dégradation, qui consiste à suivre les dirigeants corrompus ».

Répondit-il avant d'ajouter :

« S'ils le font, méfiez-vous en pour votre religion »[79].

Ce qui nous intéresse dans ce *Ḥadīṯ*, c'est l'affirmation que « *les faqihs sont les hommes de confiance par Dieu, tant qu'ils n'entrent pas dans ce bas monde.* »

Etant donné que la mission des messagers est de signifier à la *Umma* le message de Dieu qui leur est transmis par la révélation, et d'essayer d'appliquer les prescriptions et les lois de ce message dans la société humaine, *les faqihs* deviennent les hommes de confiance des Prophètes, en ce qui concerne cette mission, puisqu'ils sont chargés de transmettre le message divin, de l'expliquer et de l'enseigner aux gens, de tenter d'appliquer ses prescriptions et ses lois dans la société. Il ne fait pas de doute que l'équité, c'est-à-dire l'intégrité et la guidance constituent une condition indispensable pour garantir la confiance mise en ces *faqihs*

3 - La compétence (*al-kafa'a*)

La personne du chef de l'État islāmique doit être capable de diriger la politique de la *Umma* et d'appliquer les prescriptions de la législation islàmique. Le poste n'est accordé à un musulman que si celui-ci jouit de compétences notoires de direction et possède un sens politique qui lui permet d'opter pour les solutions adéquates vis-à-vis tout ce qui se produit dans la vie de la *Umma.* Sans cette compétence, la *Umma* pourrait commettre beaucoup de

---

[79] al-Kulaïnî (Abū Ja'far Muḥammad Ibn Ya'qûb Ibn Isḥaq ar-Râzï) : *al-Kafi Kitâb Fadl al-'Ilm,* Chapitre XIII, Téhéran, 3e Ed. 1388 H, T. I, p. 46.

fautes qui mettraient en danger sa sécurité, sa prospérité et son unité. De même la condition de compétence imposée au chef de l'État islāmique, est une nécessité conduisant les sujets à obéir au gouvernant qui prouve, lors des situations critiques, sa sagesse et son aptitude à traiter les problèmes épineux et à protéger ses intérêts.

En revanche, si l'expérience montrait l'inaptitude, l'incapacité et l'incompétence du dirigeant dans de telles situations, la *Umma* éprouverait un sentiment de scepticisme, quant au mérite de ce dirigeant d'être obéi, suivi et soutenu. Et lorsque la *Umma* perd confiance en sa compétence (de dirigeant) la relation entre elle et lui se détériore.

Une fois qu'elle souffre de cette dissipation la *Umma* est exposée à l'affaiblissement de sa cohésion et de son dynamisme.

Par conséquent, le gouvernant doit être compétent et capable de diriger la *Umma* et sa politique. L'Imâm 'Alï a dit à ce propos :

« Le plus méritant des gens de cette affaire -La direction- est celui qui connaît le mieux et maîtrise le mieux le livre de Dieu ».

On attribue à Muḥammad al-Baqir les propos suivants :

« Le Prophète a dit :

- *L'Imamat n'est valable que pour un homme qui possède ces trois qualités : une piété qui l'empêche de commettre des péchés, une clémence qui lui permet de maîtriser sa colère, la bonne tutelle sur ci ux dont il a la responsabilité, de sorte qu'il les traite en pères miséricordieux* »[80].

---

[80] al-Kulaïnï : *'Uṣul al-Kafi,* Chapitre : (*Le droit de l'Imām sur les sujets et les droits des sujets sur l'Imam*) T. VIII, p. 407. Dâr ai-Kutub al-'Islamiyya, Téhéran, 5e Ed. 1388 H (1968).

Section II : *al-Ijtihâd* et son rôle dans l'élaboration de la doctrine économique

Il y a également d'autres conditions identiques à celles que la « Référence à imiter » doit remplir, outre la qualité de *faqih et* l'équité, sont : la majorité, la raison, d'être de sexe masculin, naissance légitime, être en vie, d'avoir la foi.

A-al-Ijtihâd

al-Ijtihâd peut être défini de deux façons :

Selon l'école traditionnelle :

- Le savant al-Ḥilly définit *Yljtihâd* comme le déploiement d'efforts d'interprétation des principaux textes de la jurisprudence (La Sunna et le Qur'ân) islāmique, afin de ne laisser subsister aucun doute sur la légalité de son jugement[81].

- al-ôazalï, quant à lui, le définit comme les efforts entrepris pour acquérir le savoir permettant de produire les jugements[82].

Selon l'école contemporaine

- al-Ḥakim a défini *al-Ijtihâd* comme étant la capacité d'acquérir des preuves sur la validité des arrêtés légaux ou le fonctionnement pratique de la jurisprudence et de la raison[83].

---

[81] al-Ḥilly : *Tahḏib al-wusụl lia 'ilm al-usụl,* p. 100.

[82] al-Ġazâlï: *al-MutạsJa min 'ilm al-usụl,* Egypte, 1356, T. II, p. 101.

[83] al-Ḥakim (Muḥammad Aḥmad Taki) : *al-Ụsûl al-'âmma lil-fiqh al-Muqaran,* Beyrouth 1963, p. 563.

Pour sa part, le docteur al-Zarka, le définit comme étant l'opération d'extraction des prescriptions d'après leur explicitation détaillée dans la jurisprudence[84].

Uljtihâd concerne tout ce qui n'est pas régi ou explicité par un texte. On dit que *YIjtihâd* était une pratique du temps du Prophète, mais il est plus certain qu'il n'est apparu qu'avec la formation des doctrines ou des courants doctrinaires dans l'Islām et il a évolué petit à petit.

B - Les sources de la jurisprudence

Les *Muditahidins* se réfèrent ou se fondent généralement sur deux sources de la jurisprudence islāmique. Les sources transmises (*Naqlia*), et les sources rationnelles.

Les sources transmises :

a) Le Qur'ân

Étant la parole de Dieu, pour les musulmans, le Qur'ân est la principale source de la jurisprudence islāmique.

b) La Sunna du Prophète

Les ***'Ulama'*** ont défini la Sunna comme l'ensemble des actes, paroles et attitudes du Prophète, et aussi l'ensemble des actes des musulmans approuvés par le Prophète. D'autres savants ajoutent cependant que la Sunna regroupe également toutes les paroles, et tous les actes d'Ahl al-Baït (littéralement les gens de la maison, c'est-à-dire la fille du Prophète et les douze Imâms[85].

as-Sawkàny dit :

---

[84] az-Zarka : *al-Islâm wa al-Ijtihâd,* 1ère année, Ṇ. II, p. 7.

[85] Mudafar (mohamad) : *'Usul al-fiqh,* T111.P.51,52. Matba'at 'lnajaf-Irak.

« La Sunna du Prophète est une source indispensable de la jurisprudence islāmique (...). La Sunna des compagnons du Prophète est une Sunna devant servir comme l'un des fondements ou l'une des sources des jurisprudences »[86].

c) Le consensus (al-Ijma ')

al-Ġazalī a défini l'Ijma' comme le consensus de la communauté islāmique l'ensemble des musulmans pratiquants et conscients) autour d'un point précis de la religion[87].

Pour sa part, le savant Abū Ichak al-Tûsi, dit à propos *deVIjma':*

«Il est inconcevable que la communauté musulmane s'accorde autour d'une erreur. Aussi tout consensus réalisé par cette communauté autour d'un quelconque sujet, ne peut être que juste »[88].

Les sources rationnelles :

Par sources rationnelles, nous entendons le recours à la raison, *(al- 'Aql, al-Qiyas, al-Istiḥsân).*

C) Les moyens de *Vljtihâd*

al-'Amily pense que *Vljtihâd* ne se réalise qu'à partir de la réunion de six éléments :

1.1a théologie, 2. la méthode, règle de *Vljtihâd,* 3. la grammaire, 4. la conjugaison, 5. la langue arabe et 6. les preuves du raisonnement.

---

[86] as-Sawkâny : *Irsad al-Fuḥūl ilâ taḥqiq al-ḥaq min 'ilm al-uṣūl,* Ed. al-Babū al-Ḥalaby, Egypte, 1356 H, (1936) p. 29/33.

[87] al-Ġazâlī : *al-Mutasja min 'ilm al-usûl,* op.cit., T. I, p. 110.

[88] as-Sahrastani (Mohamad Ibn Abi al-Kassim) : *al-Millal wa Niḥal,* éd. Maktabât al-Mu'aiad, le caire, 1317, T.I., p. 14.

A cela doit s'ajouter la réunion des quatre sources : le Qur'ân, la Sunna, *al-ljma '* et la Raison[89].

De son côté, le ḥanafite Ibn 'Abd as-Sakur, pense qu'il n'y a *d'Ijtihâd* que si le *mujtahid* possède certaines prédispositions ; la sincérité dans sa croyance, la connaissance d'au moins 500 versetç du Qur'ân, et d'au moins 1.500 *Ḥadïtj,* la réflexion, la méditation et l'explication des versets qur'âniques et celui de la Sunna, ainsi que la connaissance de quelques préceptes légaux qui ont eu le consensus de la communauté islàmique.

Le sens de justice d'un *mujtahid* constitue alors une condition de la validité de l'arrêt *(Fatwa)*[90].

Dès lors, on peut énumérer les éléments essentiels de ***VIjitihâd*** comme suit :

- La logique : Avoir démontré sa force de raisonnement,

- La théologie : maîtriser science des principes fondateurs de la religion,

- Être fin connaisseur de la langue arabe.

- Connaître les circonstances et les dates de la révélation des versets qur'âniques et tout ce qui concerne ces derniers : leurs buts et leurs significations.

- Connaître toutes les modifications qui ont été portées sur les sources de la jurisprudence (versets abrogeants, versets abrogés) : être au courant des époques, des principaux transmetteurs et historiens qui ont contribué dans la

---

[89] al-'Amily : *Arawda al-Bahia fi sçirh al-luma' ad-dimasqiyya,* T. I, p. 236/237. Ce grand savant si'ite reçoit son surnom *as-sahid at-tànï* le deuxième martyr.

[90] Ibn 'Abd as-Sakur : *Musallam at-Tubout,* Ed. al-Ḥusaïniya, Égypte, T.II, p. 319/320.

propagation du Qur'ân à une époque où récriture n'existait pratiquement pas.

D) Les courants intellectuels

Les courants intellectuels dans l'Islâm sont reflétés par les tendances et les écoles[91].

La communauté musulmane a passé par différentes étapes d'affrontement et les musulmans se sont opposés les uns aux autres après la mort du Prophète et même lorsque le Prophète était malade, as-sahrastani, auteur du livre : *al-Milal wa al-Niḥal (Les nations et les secteurs)* a exposé les premiers germes des différends entre les musulmans qui étaient intervenus lors de la maladie du Prophète et de sa mort, sous le titre : « Le premier doute de la confession musulmane, son origine, et sa division ». L'auteur qui appelle à la réflexion a affirmé qu'un premier différend s'était produit lors de la maladie du Prophète.

Lorsque la maladie qui a entraîné la mort du Prophète s'est aggravé, le Prophète avait dit :

« Apportez-moi du papier et une plume pour que je vous écrive une lettre afin que vous ne soyez pas égarés après ma mort ».

'Umar répondit à cela :

« Le Prophète est gravement malade ! Nous pouvons nous référer au livre saint ».

Un commença à s'élever parmi les gens du fait de leurs disputes, voyant cela, le Prophète dit ;

« Ne vous disputez pas en ma présence. Allez vous-en ».

---

91 al-Aṣfàhàny : *al-Tab$ir fi ad-Din. Ed. Maktab Nasr at-Taqafa al-lslamiyya,* Egypte, 1940, p. 8/9.

Alors Ibn 'Abbās, s'écria :

« Malheur ! Malheur ! Nous nous sommes privés, coupés de l'écriture du Prophète ».

Un autre épisode relatif aux différends qui commençaient à surgir, s'était produit lorsque le Prophète avait dit à ses lieutenants, comme s'il savait ce qui allait se produire après sa mort. D'après le récit que rapporte as-Sahristan[92] ; le Prophète incitait les compagnons à joindre l'armée qui allait partir sous le commandement de *'Usama.*

H faut dire que la mort - même du Prophète perturbait certains musulmans tel 'Umar qui déclara :

« Je combattrai avec mon épée quiconque dirait que le Prophète est mort ; car Mahomet est monté au ciel de la même façon qu'est monté Jésus, fils de Marie ».

Mais, Abū Bakr a affirmé, avec sérénité :

« Celui qui adore Mahomet doit savoir qu'il est mort, et celui qui adore Dieu sait que Dieu est bien vivant et ne meurt point ».

Et il avait conclu en récitant le verset qur'ànique[93].

Ensuite, 'Umar déclara :

« Et dire que je n'avais pas entendu ce verset jusqu'à ce qu'Abū Bakr l'ai récité ».

Les divergences entre les musulmans se sont donc manifestées lors de la mort du Prophète, et n'ont été que renforcées avec les différents événements comme nous l'avons déjà exposé. Des clans, des factions s'étaient donc constituées et des écoles s'étaient formées, parmi lesquels

---

[92] as-Sahrastanï (Muḥammad Ibn Abū al-Qasim) : *al-Millal wa an-Niḥal,* Ed. Maktabat al-Mu'aiad, Le Caire, 1317, T. I, p. 14.

[93] Qur'ân, III, 114.

nous citons : al-Kissania, al-Zydia, al-Hawarij, des écoles comme al-Mu'tazila, al-Jabria, al-Kadria, al-Marji'a.

1) La jurisprudence sous le règne du Prophète

L'État musulman n'avait été constitué qu'après l'émigration à Médine et les arrêtés religieux y ont été, plus le résultat de la révélation et de la marche du Prophète que le fruit de *Vljtihâd* ! L'émigration avait consacré ces arrêtés jurisprudentiels, elle les avait clarifiés et détaillés. Médine se prêtait bien à ces arrêtés. Le mouvement jurisprudentiel organisationnel était durant les dix années passées à Yatrib dynamique et positif. Si le caractère divin de la jurisprudence dominait cette période, le Prophète ne faisait en fait que répandre ce que Dieu lui inspirait : « et il ne parle pas non plus d'impulsion ; ce n'est là que révélation révélée »[94].

Cette période, qui a duré en tout, vingt-trois ans (treize ans à la Mecque et dix à Médine), est appelée par les musulmans la période de la révélation. Elle constitue la première étape du *Fiqh,* et le fondement de toute jurisprudence reconnue par tous les savants et jurisconsultes, quels que soient les courants et les doctrines auxquels ils adhèrent. Cela s'explique par la volonté de répondre progressivement aux préoccupations et aux besoins de la société et pour inculquer par la même méthode de *Vljtihâd.* Les paroles du Prophète et ses actes explicitaient les textes qur'âniques, et le cas échéant, leur donnaient une signification particulière et spécifique, irréfutable pour les musulmans et dans tous les domaines de la jurisprudence islāmique : les dogmes, les comportements, l'économie, le social mais aussi le culte et le spirituel.

---

[94] Qur'ân, S. LUI, V. 3-4.

Le Prophète avait ordonné aux savants de pratiquer *Yljtihâd,* et les avait encouragés à persévérer dans cette voie, ainsi qu'il ressort de ce ḤadTṯ :

« Si le juge a rendu sonjugement en ayant fait de l'Ijtihâd et si son jugement a été juste, il aura deux récompenses, et si son jugement est erroné, il aura une seule récompense »[vs].

C'est à dire l'importance que revêtait *Yljtihâd* aux yeux du Prophète. Cependant, tous les compagnons n'étaient pas nécessairement de *mujtahid* puis qu'ils n'avaient pas nécessairement tous acquis les conditions requises comme nous l'avons déjà exposé.

2) Naissance des doctrines du *Fiqh*

La fin du premier siècle de l'Hégire a constitué le début d'une nouvelle période préparant la naissance du mouvement du *Fiqh* par les savants qui ont fondé les doctrines musulmanes. Au début de cette période, l'expansion de l'État musulman a atteint son apogée avec la conquête de la Syrie, de l'Égypte, de la Perse, de l'Irak, pays dont la civilisation s'est confondue avec celle de l'Islām, créant ainsi de nouvelles réalités qui avaient nécessité la création de nouvelles législations devant régir les relations humaines. Il était donc normal que la première école du *Fiqh* fût constituée à Médine, ville du premier groupe de compagnons comme Zaid Ibn Ṯabit et 'Abd-Allâh Ibn 'Abbàs.

Les doctrines qui ont été constituées n'ont pas toutes duré. Les unes ont disparu, les autres ont fait école, jetant les bases de la recherche en jurisprudence approfondie, dont les partisans demeurent jusqu'à nos jours, dans le monde islâmique. Parmi les doctrines qui ont subsisté,

---

[95] Ibn al-Qaiyym al-Jawziyya : *Aḥkām Ahl aḏ-Ḏima,* Ed. Imprimerie de l'université de Damas, Damas, 1961, p. 22.

nous citons les plus connues : mālikite, s̱afi'īte, ḥanbalite, ḥanafite et ja'farite.

Après cet exposé de l'histoire du mouvement d'interprétation et la citation des cinq courants s'y rapportant, nous pouvons montrer que ces cinq mouvements ont beaucoup discuté les sujets et les règles qui étaient considérés comme les fondements de la doctrine économique islāmique. Les ouvrages traitant la jurisprudence *(Fiqh)* ont commencé à apparaître dès le deuxième siècle de l'Hégire. Ils abondent en prescriptions relatives à l'activité économique. Ils sont également riches en différentes notions économiques tel que l'interdiction de l'usure, le monopole, lé contrôle des prix, les statuts des différentes formes de sociétés, l'organisation du marché et les règles de l'association...

Cependant ces notions et concepts économiques n'ont pas fait l'objet d'études autonomes visant à établir une doctrine économique islāmique.

Parmi les ouvrages de jurisprudence qui ont traité en profondeur des questions économiques, nous citons :

a) Au sein du courant mālikite

- « L'étude détaillée » (*al-Mudawana al-Kubra)* de l'Imâm Mâlik Ibn Anas (93-179 H) (673)-(759), rassemblé par l'Imām Saḫnoun, en 11 volumes, imprimé au Caire.

- « Début du jurisconsulte et fin de l'économiste »

(Bidyat al-mujtahid wa Nihayat al-Muqtasiḍ), de l'Imâm Abū al-Walid Muḥammad Ibn Rachid *(al-Mafid),* (mort en 595 H) (1175) en 2 volumes, imprimé au Caire.

- « La somme des lois du Qur'ân » (*aj-Jami' li aḥkarn al-Qur'ân)* de l'Imâm 'Abd-Allah al-Qurṭubï, (mort en 671 H) (1251) en 20 volumes, imprimé au Caire.

- « La grande explication » (*as-Sharḥ al-Kabir),* de Aḥmad al-Dardit, (mort en 1201 H) (1781), en 4 volumes, imprimé au Caire.

b) Dans le courant Hanafite :

- «Lois du Qur'ân *(Aḥkam al-Qur'ân*) de l'Imàm Abū Bakr ar-Ràzî aj-Jaṣṣàṣṣ, (mort en 370 H) (950), en 3 volumes, imprimé au Caire.

- « L'étendu » (*al-Mabsûṭ*), de l'Imàm Sams ad-Dïn as-Sarahsl, (mort en 483 H) (1063), en 30 volumes, imprimé au Caire.

- «Les joyaux des métiers dans la classification des lois » (*Tuḥfatu al-Sanai' Fi Tarih al-Charay')* de l'Imàm 'Aladine al-Kassani, (mort en 587 H) (1067), en 7 volumes, imprimé au Caire.

c) Dans le courant safi'ïte :

- « Les questions » *(al-Uni)* de l'Imàm Muḥammad Ibn Idriss al-Chafici (150 - 204 H) (730 - 784), en 7 volumes.

- « La collection » (al-Majmû'), de l'Imàm Muḥy ad-Dîn Ibn saraf an-NawawI, (mort en 607 H) (1187), en 9 volumes, imprimé au Caire.

- « Les ressemblances et les similarités » (*al-Asbah wa an-Nazâïr)* de l'Imàm Jalàl ad-DTn as-Sioutî, (mort en 911 H) (1491), imprimé à la Mecque et au Caire.

- « Références du demandeur dans l'explication de la méthode » (*Nihayatu al-Muḥtâj li-sarḥ al-Minhâj),* de l'Imàm Sams ad-Dïn ar-Ramly (mort en 1004 H) (1584) en 1 V., imprimé au Caire.

d) Dans le courant ḥanbalite :

- « Le suffisant » (*al-Muġnï*), de l'Imâm Muḥammad Ibn Qudâma, (mort en 620 H) (1200), en 10 V., imprimé au Caire.

- « Les grandes consultations » *(al-Fatâwi al-Kubra),* de l'Imâm Taql ad-Dîn Ibn Taymima, M 728 H (1308) en 37 V., imprimé à Riad.

- « Avertissement aux égarés du Sentier de Dieu, parmi les êtres » de l'Imâm S̲ams ad-Dîn Ibn aj-Jawziyya, M 751 (1331) en 3 V., imprimé au Caire.

- « Les méthodes sages dans la politique jurisprudentielle « *(aṭ-Turuq aḥ-Hakmiyya Jî as-Syâsa _aṣ-Sar'iyya),* auteur cité, en 1 V., imprimé au Caire.

e) Dans le courantja 'farite :

- « L'exhaustif » (*al-Kafi*) de T̲iqat al-Islâm Ja'far ar-RâzmT, (mort en 329 H) (909), Dâr al-Kutub al-Islamiyya, Téhéran, 1311 H en 3 V.

- « Le guide en l'absence d'un faqih (*Man la yaḥduru-hu al-Faqmih,* de aṣ-Ṣâdiq Ibn Babawah al-Quml, M381H.

- « Le simplifié dans la jurisprudence imamite » *(al-Mabsûṭ Jîi jiqh al-Imama),* du Sa̲ïh_Abu Ja'far aṭ-Ṭousî, Téhéran.

- « Les méthodes s̲ï'ites dans l'acquisition des jugements légaux » islamique (*Wasâ'il al-a̲s̲-sï'a Jî taḥṣïl masa'il as̲-S̲arï'a),* Sa̲ïh M̲uhaṃmad al-'Amilï, Mort en 1104 (1684), Dâr Iḥia' at-Turât̲ al-'Arabï, Beyrouth Liban 1391 H (1971).

Le chercheur qui veut étudier l'économie islàmique peut trouver des bases à son étude dans la lecture des ouvrages précités. Cependant, il doit prendre le soin de montrer cette économie sous son identité véritable, de révéler

sa vraie structure et de dévoiler ses règles et ses caractéristiques originales. H doit également tenir compte du temps très long qui s'est écoulé depuis que ces ouvrages ont été écrits. Il doit également et surtout écarter les préjugés basés sur certaines expériences tronquées qui ont prétendu appliquer les principes de l'économie islāmique.

Il reste à ajouter que, malgré les différences qui existent entre la théorie économique et le droit civil, il y a en même temps une relation étroite entre eux.

Pour la découverte d'une doctrine économique, le chemin s'inverse et c'est le raisonnement contraire qui est appliqué. Au cas où le chercheur voudrait découvrir les lois et les postulats d'une doctrine économique au sujet de laquelle il ne dispose d'aucune donnée précise, il met à profit la relation que nous avons mentionnée et qui existe entre le droit et la théorie économique. Cela signifie qu'il suit la démarche contraire à celle du théoricien. Il part des structures supérieures pour découvrir les structures profondes. Quand nous abordons un ensemble de règles islāmiques, régissant les comportements et dictant les droits et les devoirs, dans le but de parvenir à quelque chose de plus profond (ici les règles fondamentales qui constituent la doctrine économique) nous ne devons pas nous contenter d'exposer ces règles ou de les étudier isolément les unes des autres. Cette étude séparée des règles n'est appropriée que dans le cadre du droit civil. A ce niveau les règles peuvent être étudiées séparément. Car le but des études juridiques est d'expliciter ces règles, et non de les regrouper en un tout qui permettrait éventuellement de dévoiler une structure profonde.

Mais quand l'étude de ces règles entre dans le cadre d'une opération visant à découvrir une théorie économique, on ne saurait se contenter d'une exposition isolée des règles. On devrait, au contraire, effectuer une synthèse

entre ces règles et les étudier en tant que tout, et en tant que structure intégrée, pour, finalement, aboutir à la théorie générale qui transparaît à travers cette structure.

A côté des règles juridiques utilisées pour arriver à la théorie économique :

- les concepts, qui constituent une composante importante de la culture islāmique.

Nous entendons par concept toute idée que la religion islāmique utilise pour expliquer une réalité universelle, sociale ou juridique. La croyance que l'univers et Dieu, restant liés entre eux, est une conception (c'est-à-dire une relation entre les concepts) de l'Islām sur l'univers :

« Ce que porte la terre et ce qui est aux deux appartiennent à Dieu »[96].

Une phase d'intuition et d'instinct avant qu'elle ne parvienne à la phase où la raison et le raisonnement dominent, exprime une conception de l'Islām sur la société :

<-<- Les hommes formaient une communauté unique. Allāh envoya les Prophètes comme annonciateurs et avertisseurs »[97].

La croyance que la propriété n'est pas un droit naturel, hiais Une action de délégation, reflète une conception spéciale d'une législation particulière des richesses. Pour l'Islām, les richesses appartiennent à Dieu qui délègue les hommes pour les exploiter.

Le deuxième concept est celui de commerce qui, dans sa signification originale constitue une branche de la production. Il est dans les prérogatives du législateur

---

[96] Qur'ân, S. IV, v. 130.

[97] Qur'ân, S. I, v. 213.

d'instaurer des règles empêchant toute interprétation tendancieuse de la Loi.

Ainsi, il pourrait empêcher toute tentative visant à s'écarter du commerce vers la spéculation, prolongeant par - là, la distance entre le consommateur et les biens produits. Alors qu'il s'agit d'une opération de sauvegarde du bien et de sa mise à la portée du consommateur.

E- Quelques difficultés dans l'élaboration d'une doctrine économique islāmique :

Construire une doctrine économique islâmique conformément à la jurisprudence islâmique ne consiste pas seulement à assembler des textes fondamentaux ; ces derniers ne font pas apparaître dans la plupart des cas, leurs contenus et significations d'une façon explicite et précise ; en effet, le plus souvent le contenu d'un texte n'est pas clair et peut avoir plusieurs significations. Dans ces conditions, la compréhension d'un texte fondamental et de son contenu relève de *l 'Ijtihâd* qui est, n'en doutons pas, une opération aussi complexe que difficile à comprendre et à expliquer. Il y a toujours une part de subjectivité dans *l'Ijtihâd* et surtout lorsqu'un temps assez long sépare le *mujtahid* de la genèse du texte. Cette part de subjectivité inhérente à toute opération interprétative ou déductive, si elle joue, par ailleurs, un rôle très important, n'en est pas moins dangereuse lorsque *Vljtihâd* s'applique aux domaines tels l'économie. Les principales sources de danger de la subjectivité dans */ 'Ijtihâd* sont les suivantes :

1) La justification d'un événement.

Nous entendons par .justification la tentative faite, volontairement ou involontairement par le *mujtahid* pour interpréter les textes ou pour les comprendre de façon à justifier la réalité vécue par lui. Autrement dit, il soumet

les textes, sans le vouloir, aux circonstances, au lieu de partir du texte et de réfléchir sur les possibilités et les conditions d'un changement de l'ordre existant afin que la réalité se conforme mieux aux principes contenus dans les textes.

Pour illustrer notre propos, nous donnons un exemple portant sur l'interdiction du prêt à intérêt.

Il est dit dans le verset qur'ânique suivant :

« Croyants, ne consommez pas le produit de l'usure, multipliée à plusieurs degrés, et craignez Dieu ! Peut-être que vous prospérerez »[98].

Selon ce verset, l'intérêt n'est pas explicitement et formellement interdit. Si l'on veut justifier une pratique courante, en ne s'en tenant qu'aux termes du verset, on pourra dire que le Qur'ân a seulement interdit l'intérêt excessif qui se pratiquait alors dans l'Arabie pré-islàmique (de double en double), et qu'il a seulement livré guerre à cette forme excessive de l'intérêt, mais qu'il autorise l'intérêt dans les proportions raisonnables. On aboutirait à une aberration (du point de vue de la Loi), car nous savons par ailleurs, que toute forme d'usure est strictement interdite, et que cette interdiction est l'un des éléments constitutifs de la doctrine économique dans l'Islām comme nous le verrons plus loin.

2) L'intégration d'un texte dans un cadre particulier

Certains textes qui permettent de passer outre les droits du propriétaire foncier en rendant possible son expropriation, se perdent, pour la simple raison que ces textes ne s'intègrent pas facilement dans un cadre qui reconnaît à la propriété son caractère sacré, la plaçant ainsi au-dessus de

---

[98] **Qur'ân, S. III, V. 125.**

toute considération, alors que le caractère sacré de la propriété doit être consacré par la jurisprudence. Nous pouvons aussi, dans le même sens, évoquer la disparition de certains autres textes qui justifient l'expropriation d'un détenteur de capitaux parce que l'acte de confisquer les biens d'autrui n'est pas admis par la raison qui le considère comme une injustice. Or, ce raisonnement n'est pas acceptable, car la confiscation est l'expropriation illégitime, mais n'est-ce pas la jurisprudence qui doit légitimer ou non l'expropriation ?

C'est à la jurisprudence de décider si l'expropriation est justifiée, et, dans ce cas, elle sera considérée comme une confiscation dont le bien fondé juridique est prouvé ; au contraire, si ce dernier ne lui est pas reconnu, dans ce cas, elle sera une injustice non seulement inacceptable par la raison mais aussi par la jurisprudence.

Aussi, par ces exemples, allons-nous affirmer que la naissance de la langue est la base intellectuelle indispensable qui aide à comprendre un texte jurisprudence!.

Car un mot, un concept est chargé d'histoire. Les mots changent de sens à travers les âges et les époques. Le pratiquant de *Vljtihâd* doit donc saisir ce qu'un mot peut signifier dans le contexte qui l'a engendré.

Un mot, un concept pourraient avoir des sens récents, être le produit lexical propre à une doctrine nouvelle. Aussi, faut-il faire attention en maniant les mots, lorsque l'on essaie de préciser le sens d'un mot ou d'un concept, à ne pas chercher forcément à intégrer ce mot ou ce concept dans un cadre linguistique moderne qui le fait dévier de son sens original.

Exemple : le socialisme.

Ce mot est chargé d'un ensemble d'idées, de valeurs et de comportements qui sont devenus partie intégrante de sa

signification sociale contemporaine, même si du point de vue lexical, ce mot n'a rien à voir avec l'ensemble de ces idées, valeurs et comportements. Si donc le chercheur trouve le mot « socialisme » dans quelques textes, il doit lui donner le sens social qu'il a acquis, loin de la signification lexicale qu'il peut avoir dans le dictionnaire. Car il s'agit d'un terme conceptuel et non d'un simple mot".

3) La prise de position devançant le texte

Nous entendons par cela, les dispositions psychologiques du chercheur et leurs conséquences sur la compréhension d'un texte.

Pour illustrer notre propos, nous citons cet exemple tiré de la pratique du Prophète, relatif à la liberté d'accéder à l'eau et aux pâturages. Nous savons que concernant les modalités d'utilisation et d'exploitation des puits et des pâturages, le Prophète a avisé qu'il ne saurait y avoir une interdiction dans l'utilisation de l'eau d'un puits pour tous ceux qui en ont besoin. Concernant les pâturages, il a arrêté le même principe[100].

Cette liberté, d'user de l'eau des puits et des pâturages par tous ceux qui en ont besoin, décidée et arrêtée par le Prophète, peut être considérée comme une règle jurisprudentielJé valable en tout lieu et en tout temps, comme elle peut être considérée comme une simple mesure prise par le Prophète non en tant que tel, mais en tant que chef politique de la communauté musulmane dans les limites de ses prérogatives, et par conséquent limitée dans le temps.

---

[99] al-Badrî ('Abd al-'Aziz) : *Hukm al-Isĩam fii al-Istimkiyya,* 4e Ed., al-Maktaba al-'Ifauÿya, Egypte, 3977.

[100] Abū Ytîsuf : *Kitâb alEarâj,* op. oit., p. 114.

Étudier un tel texte (règle jurisprudentielle) suppose que le *mujtahid* prenne en considération ces deux hypothèses, afin d'indiquer laquelle d'entre elles est la plus valable. Cette démarche est faite de rigueur et elle est la seule valable et le *mujtahid* scrupuleux doit la suivre, contrairement à celle qui, prenant une position par avance, ne s'embarrasse pas de tels scrupules. Ces derniers présupposent que, tout texte émanant du Prophète est une loi jurisprudentielle valable en tout lieu et en tout temps. Ils voient le Prophète en tant que messager de Dieu qui divulgue les prescriptions générales, et sous-estiment par conséquent son rôle positif en tant que dirigeant politique de la communauté musulmane qui agit en tant que tel dans un contexte donné et dans les limites de ses prérogatives.

De ce fait, n'est-il pas étonnant qu'ils considèrent la règle sur l'eau et les pâturages comme une loi jurisprudentielle valable en tout lieu et en tout temps,- comme l'interdiction de l'usure par exemple - ?

S'ils avaient adopté la démarche rigoureuse et positive dont nous avions parlé, ils auraient peut-être compris que cet arrêt est valable dans les limites de son contexte et qui peut se répéter, mais pas nécessairement.

En effet, la théorie de la répartition des richesses dans l'Islâm se fait à deux niveaux : il y a tout d'abord la distribution des moyens de production ; la terre, les matières premières. Il y a aussi, la distribution des richesses produites par un travail humain effectif, par l'action de l'homme disposant les moyens de production, sur la nature.

Cela nous amène à dire qu'il y a deux formes de richesses : une richesse première, constituée par les moyens naturels de production, et une richesse secondaire, constituée, elle, par l'ensemble des produits que l'homme tire de l'utilisation et de l'exploitation de ces moyens de production.

Aussi, lorsque nous parlons de la répartition des richesses dans l'Islâm, nous englobons ces deux éléments qu'il convient de distinguer.

Dans la théorie islâmique de la répartition, la distribution des moyens de production s'effectue avant celle des richesses produites ; les individus pratiquent leurs activités productives en fonction des moyens de production mis à leur disposition par la société.

En cela, la théorie islâmique de la répartition diffère de celle du capitalisme.

La répartition signifie dans le système capitaliste, la distribution de la valeur de la marchandise produite, en fonction des principaux agents économiques et de la place qu'ils occupent dans le processus de production. Autrement dit, selon Riccardo, le propriétaire foncier reçoit la rente, le capitaliste les bénéfices et le travailleur un salaire[101].

---

[101] Joseph Lajugie : *Les doctrines économiques,* (Que sais-je), Ed. Presses universitaires de France, Paris, 1982, p. 16/17.

Deuxième partie

La propriété publique et privée

(Analyse des règles, jurisprudentielles avant et après la production)

Les auteurs musulmans ont traité la question de la répartition d'une manière globale. Ils ne se sont pas limités, à l'instar des auteurs capitalistes, à la seule répartition des richesses produites, mais, bien au contraire, ils ont fait de la distribution des moyens de production le fondement de la doctrine économique islâmique, une doctrine qui se veut égalitaire. Ainsi, les responsables Musulmans ont, dès les débuts de la révélation et du gouvernement Islamique, procédé à une distribution considérée Comme équitable des moyens de production ; ces derniers ont été classifiés en trois catégories.

Ces catégories spécifiques et régies par des règles propres sont : la propriété privée, la propriété publique et la propriété étatique.

Cependant, avant de traiter en détail les catégories des moyens de production, il nous faut déterminer ces derniers.

Les moyens de production sont : les richesses naturelles, le capital et le travail.

Toutefois, nous devons préciser que conformément à la théorie de la répartition dans l'Islâm et aux formes de propriété, l'Islâm ne met pas sur un même pied d'égalité le capital et le travail, car le capital est défini comme une richesse productive et non un moyen fondamental de production, autrement dit, il s'agit d'une richesse qui se matérialise grâce au travail humain même si elle contribue à son tour, à la production d'une autre richesse. Il ressemble

à un outil de tissage qui n'est pas une richesse naturelle brute, mais le fruit d'un travail humain. Il est créé pour produire à son tour d'autres richesses.

Le travail, quant à lui est l'élément humain des moyens de production. Il n'est pas une richesse matérielle que l'on peut inclure dans le cadre par exemple, de la propriété privée ou publique. Cependant c'est effort humain,qui se trouve à l'origine de toutes les richesses créées.

Nous allons maintenant porter notre attention sur la répartition des richesses naturelles.

Pour -l'Islām, la répartition des moyens, de production procède de ses préoccupations humaines et sociales. Elle doit par conséquent être faite d'une façon telle qu'elle puisse satisfaire les besoins de l'Homme. Tout individu en tant qu'être humain a des besoins qu'il doit pouvoir satisfaire. Pour répondre à cette exigence, l'Islām a selon lçs jurisconsultes Musulmans, institué trois catégories de propriétés : les propriétés privées, publique et étatique. Chacune de ces catégories doit jouer un rôle propre rpais les trois rôles se rejoignent en définitive pour arriver à satisfaire lés besoins des membres, de la communauté musulmane.

Cela nous amène donc à examiner plus en détails la répartition des moyens naturels de production.

Premier chapitre

La répartition des moyens naturels le production dans le monde islâmique

Section I : La terre

La terre est la plus importante richesse naturelle sans laquelle l'homme ne peut procéder à aucune forme de production. La jurisprudence a institué, trois formes de propriété sur les terres, puisque ces dernières proviennent de trois origines différentes.

A - Les terres dévenues musulmanes après la conquête

Ce sont les terres conquises comme celles d'Irak, **d**'Égypte, d'Iran, de Syrie... Ces terres n'avaient pas toutes le même aspect au moment de leur conquête ;

- Les terres peuplées, avant leur conquête et qui ont été, par conséquence travaillées et cultivées.

- Les terres pourvues de ressources naturelles (forêts par exemple).

- Les terres en friche. Elles sont régies dans le droit Musulman, par un statut spécifique, car elles n'ont pas été vivifiées par un travail humain, comme nous allons voir.

1 - Les terres habitées (au moment de leur conquête)

Dans le cas où les terres étaient peuplées et que leur intégration au territoire musulman s'était faite suite à une guerre et, si elles n'étaient pas en friche, mais exploitées par l'homme, elles deviennent une propriété publique et ne

peuvent être privatisées. On pourrait nous faire l'objection suivante concernant la propriété publique : comment pourrait-il y avoir propriété publique puisque Dieu seul est propriétaire ? Une telle objection est irrecevable pour cette raison que la propriété publique renvoie aux rapports sociaux, c'est-à-dire à l'État et aux relations qu'il instaure juridiquement de la propriété publique[102].

Pour sa part, al-Mawardî rapporte les propos de l'Imàm Mâlik, selon lesquels : la terre conquise devient *Waqf,* propriété qui ne peut de ce fait être répartie entre les conquérants[103].

Les textes de la jurisprudence sont clairs en ce qui concerne le principe de la propriété publique. Citons quelques exemples pour mieux étayer notre propos :

- aṭ-Ṭûsï a rapporté :

« On a demandé quelques explications à l'Imàm Ja'far Ibn Muḥammad aṣ-Ṣàdiq, à propos de la terre fertile ».

Et il a répondu :

« Cette terre appartient à tous les Musulmans, à ceux qui vont épouser l'Islām ultérieurement et à ceux qui n'ont pas encore vu le jour »[104].

Mais, interrogé au sujet de ceux qui ont acheté précédemment des terres publiques à l'époque des 'Abassides et des Umayyades[105], il a répondu :

---

102 an-NajafT (as-Sayh Muḥammad Hasan), *Jawahir al-kalâm fi Sarai' al-J.ilâm,* T 21, p. 175.

103 al-Mawardï : *al-Aḥkâm as-Sulṭaniyya,* p. 132.

104 aṭ-Tflsï : TIII, p. 109.

105 Les 'Abbassides et les Umayades se sont appropriés la terre publique et au lieu d'en faire bénéficier les musulmans, ils l'ont vendue pour avoir de l'argent. C'est illégal dans l'Islām.

« C'est légal s'ils les ont achetées pour les mettre à la disposition des Musulmans. Si le gouvernement veut reprendre ces terres, il devra rembourser leur prix à ceux qui les ont achetées »[m].

- Lors d'une discussion avec Ibn 'Arabï, le syrien, l'Imâm Ja*fàr Jt® MtÉpammad aṣ-Ṣâdiq a dit :

« N'achetez pas la terre fertile. Elle est la propriété de tous les Musulmans »[107].

Cette terre appartient donc à toute la communauté Musulmane. Sa gestion est confiée à l'Imâm ou au chef politique qui peut h h n ^ c d É e un Haraj (impôt foncier).

2) La terre morte au- marnent de sa conquête

Si la terre ifélait pas peuplée au moment de sa conquête, elle reviendrait de droit l'Imâm (chef politique) et déviendrait propriété de l'État. Cette terre est régie par le même principe que celui de la terre publique, en ce sens qu'elle ne sera **jms** privatisée. Mais son statut juridique est différent de la terre publique.

La terre peuplée au moyen de sa conquête est donc considérée comme une terre publique, et la terre morte au moment de sa coasfBite est considérée, quant à elle, comme propriété de FÉtat.

La preuve jurisprudentielle quant à l'approbation de la terre morte au moment de sa conquête est celle de *VAnfâî,* (butin), comme le définit le Prophète lui-même

« ***UAnfaT*** est l'ensemble des richesses dont la jurisprudence a confié à l'État et à sa gestion »[108].

---

[106] aṭ-TûsT (Abū Ja'far Muḥammad Ibn al-Ḥasan) : *al-Istib&ār,* T. 3, p. 109. '

[107] Idem.

[108] Qur'ân, VIII, V.1.

Le Qur'ân est aussi explicite sur la destinée de cette terre puisqu'il affirme que cette terre - *d'Anjāl* -revient à Dieu et à son Messager.

Ach-Sayh at-Tûsi précise l'origine de ce verset dans la révélation en disant que certains Musulmans ont demandé au Prophète de leur céder une partie de *VAnfâl* pour l'utiliser en tant que propriété privée ; mais que le Prophète a refusé, car l'appropriation par le Prophète de *VAnfâl* exprime son appropriation par Dieu et ce, par l'intermédiaire de l'État.

Aussi, conformément à ce principe, l'appropriation par l'État de *YAnfāl* s'est prolongée jusqu'à la fin Califat de 'AIT, ce dernier a dit :

« Celui qui est responsable de la gestion des affaires des Musulmans dispose du même droit que le Prophète sur *VAnfâl,* et tout ce qui appartenait à Dieu et au Prophète appartient à l'Imàm »'[09].

De ce fait, si *VAnfâl* est une propriété de l'État, comme le souligne le Qur'ân et si la terre morte au moment de sa conquête fait partie de *VAnfâl,* il est naturel qu'elle devienne une propriété de l'État.

3 - La terre peuplée « naturellement » au moment de sa conquête

Les jurisconsultes pensent que la nature vierge (forêts...) est une terre morte. Etant ainsi en friche, elle devient la propriété de l'État car elle n'a pas été vivifiée par le travail humain"[0].

---

[109] al-'Amily (Muḥammad Jawad Muḥammad al-Ḥusaïn), *Miftaḥ al-karama fïi sarh .qawa'id al-'alama,* T. 6, p. 370, Ed. Matḅa'at as-Sūrâ, Iran, 1326 H (1906), p. 264/272.

[110] Faḍl-Allâh ('Abd al-Muḥsin) : *L'Islām wa usus at-tasrï',* Ed. Dâr al-Kitâb al-IslâmT, Beyrouth, 1979, p. 264/272.

B - Les terres des converties à l'Islām par la *Da'wa*

C'est l'ensemble des terres dont les propriétaires ont épousé l'Islām de leur propre chef et sans avoir pris les armes contre l'Islām, telles les terres de Médine, d'indonésien...

Les terres islamiques par la *da'wa* répondent aux mêmes critères de classification que la terre Islamique conquise.

La terre morte est régie par le même principe que la terre conquise. Elle est considérée *Anfāl* et devient de ce fait la propriété. La terre « peuplée naturellement » devenue Musulmane sans guerre ni contrainte, est-elle aussi une propriété de l'État, car, juridiquement, «toute terre n'ayant pas de propriétaire est un *Anfâl* »[111]. La différence entre les deux formes de propriété de l'État réside dans le fait que l'individu peut avoir un droit spécial sur la terre morte et ce par sa vivification ; un droit de jouissance.

La terre peuplée quant à elle, dont les propriétaires ont épousé l'Islām sans guerre et sans avoir été soumis, demeure aux mains de ses propriétaires qui disposeront du même droit qu'avant leur islamisation ; droit à la propriété privée qui exclut le paiement du *Haraj*.

C - Les terres d'entente

C'est la terre que les Musulmans ont voulu conquérir et dont les occupants n'ont pas résisté militairement à la *da 'wa* tout en gardant leur religion et en acceptant de vivre sous l'autorité de l'État Musulman. Cette terre devient alors « terre d'entente » régie par les termes d'un accord passé entre l'État Musulman et ses administrés non musulmans. Si l'accord stipule que la terre reste propriété de

---

[111] al-Hur al-'Amily, op., cit., T. 6, p. 370.

ses propriétaires, elle leur appartiendra. Mais si au contraire l'accord stipule l'appropriation publique de la terre, il faudra alors se conformer aux dispositions dudit accord : Dans ce cas là, toute exploitation de cette terre publique nécessitera le paiement de l'impôt foncier (Ha-*raj).*

Il n'est permis à aucune partie de ne pas respecter les termes de l'accord, ainsi que l'a fait remarquer le Prophète

« Vous êtes peut-être en guerre contre les gens qui préfèrent vous donner de l'argent, que de vous donner leurs enfants ou bien eux-mêmes, et qui cherchent une entente avec vous. Ne leur prenez pas plus car c 'est illégal ».

Ou encore

« Celui qui a été injuste avec ceux qui ont choisi l'entente à la guerre ou qui leur a pris plus qu'ils ne peuvent donner, ou pris quelque chose sans leur consentement, sera mon adversaire le jour du Jugement dernier »"[2].

Les terres mortes des gens de « l'entente » obéissent au même régime que celui appliqué aux terres conquises ou musulmanes par la *da'wa.* Mais si l'accord de l'entente stipule autrement, le respect du dit accord s'impose en tout état de cause à tous.

D - Les terres de l'état

On trouve d'autres terres soumises au principe de l'appropriation étatique ; celles par exemple, que les propriétaires ont données à l'État sans pour cela avoir été contraints par les conquérants Musulmans. Ces terres sont considérées comme *Anfâl* et sont du ressort exclusif de l'État, du Prophète ou de l'Imâm. Deux autres catégories

---

[112] al-Mawardî : op., cit., p. 133.

de terres entrent aussi dans le domaine étatique : les terres que leurs propriétaires, craignant qu'elles ne deviennent *Waqf,* ont délaissées, et celles dont les propriétaires sont morts ou portés disparus[113].

D'un autre côté, les terres découvertes par les musulmans, une île par exemple, sont aussi considérées comme propriété de l'État"[4].

Section II : Les matières premières, les minerais

Ce sont les matières premières qui se trouvent dans le sous-sol : charbon, cuivre, or, fer, etc. En raison de leur importance, la théorie Islamique de la distribution des moyens naturels de production les classe en deuxième position après la terre, car elles jouent un rôle capital dans la vie économique et productive de l'Homme. Tout dans la vie de l'Homme dépend de ces matières premières qui sont la base de toute industrie.

Les jurisconsultes distinguent deux sortes de minerais. Les minerais qui se trouvent presque à la surface de la terre et ne demandant pas un traitement spécial ou de gros moyens pour les extraire : le sel par exemple. Selon la définition des jurisconsultes, ces minerais sont appelés «minerais prêts ", c'est-à-dire ne demandant pas à être transformés. La seconde catégorie est celle des minerais qui se trouvent dans les profondeurs de la terre, qui nécessitent de gros moyens pour les extraire et du travail pour les transformer ; tel est le cas pour le fer et l'or, par exemple.

---

[113] al-Mawardî : op., cit., p. 133.

[114] Wafi ('Ali 'Abd al-Wạhid) ; *ai-Iqṭisad as-Syâsî, Quṣat al-Mulkiyya fi al- 'Âlam,* Ed. al-Hiḷmi, Le Caire, p. 143.

A - Les minerais « prêts »

C'est un produit qui appartient à tout le monde ; l'Islâm ne permet pas son appropriation privative par une ou plusieurs personnes.

Les minerais entrent dans le cadre de la propriété publique ou sont soumis à ce principe. Sur cette base, seul l'État ou l'Imâm peut exploiter les mines pour le bien-être de tous les Musulmans, et ce, en fonction des possibilités et capacités financières de l'État.

Cependant, celui qui découvre le minerai peut en prendre la part dont il a besoin. L'encyclopédie des jurisprudences précise qu'il est interdit à une personne de prendre de cette catégorie de minerais plus qu'elle n'en a besoin. Mais si cette personne souhaite continuer à exploiter la mine, elle devra confier les minerais extraits à l'État. Explicitant ce principe, le jurisconsulte al-Ḥilly dit que la personne a la propriété du sol et que le sous-sol appartient à l'État. Il ajoute : « bien que nous soyons unanimes sur le principe, la détermination des besoins des personnes reste problématique, car les *'Ulama'* n'ont pas mentionné s'il s'agissait du besoin d'un jour ou d'une année.

A propos des minerais (sel, pétrole, etc.), al-Mawardï est plus explicite et illustre ses dires par l'exemple de l'eau: «Celle-ci», dit-il, ne doit pas être réglementée. Toute personne peut en profiter, mais dans le cadre d'une égalité entre tous les membres de la collectivité. Si un dirigeant coupe l'eau à des personnes ou ne les autorise pas à subvenir à leurs besoins, sa décision sera considérée comme illégale." Il en va de même pour les minerais.

B - Les autres minerais profonds ou souterrains

Ce sont des minerais qui demandent des gros moyens pour leur extraction. Ils peuvent être, soit proches de la

surface de la terre, soit dans les profondeurs de la terre. Juridiquement, ces minerais sont, comme pour les minerais « prêts », soumis à la- non-privatisation et au principe de leur répartition équitable entre tous les Musulmans.

Cependant, concernant les minerais situés dans les profondeurs de la terre, certains jurisconsultes pensent qu'ils sont la propriété de l'État ou de l'Imâm, donc faisant partie de *YAnfâl,* alors que d'autres jurisconsultes les considèrent comme propriété publique"[5].

Pour conclure sur ce point, il faut noter que l'Islâm a interdit l'appropriation privative des mines, qu'il s'agisse des minerais « prêts », qui sont une propriété publique-, ou des minéraux demandant de grands moyens d'extraction. Les mines sont donc une propriété de l'État.

Section III : L'eau naturelle

L'eau constitue une condition primordiale de la vie de l'individu et joue un rôle vital dans la production agricole. Les sources d'eau sont de deux sortes : les sources visibles (les mers, les océans, les rivières) et les sources cachées qui demandent un important travail pour les ramener à la surface de la terre.

A - Les sources visibles

Elles font partie des biens communs, dont l'Islâm n'autorise pas la privatisation. Elles sont donc une propriété publique que tout un chacun peut utiliser. Personne n'a le droit d'interdire à un individu d'user de l'eau d'une rivière soit pour sa consommation propre, soit pour l'irrigation.

---

[115] al-Mawardî : op., cit., p. 190.

Il s'agit d'un principe primordial sur lequel a insisté aṭ-Ṭūsï dans « *al-Mabsụ̂t* » :

« L'exploitation des eaux des mers, des grands cours d'eau, comme le Tigre et l'Euphrate et les autres sources d'eau dans les plaines et les montagnes est autorisée sans distinction entre les gens ».

Ibn 'Abbâs cite le Prophète et dit :

« Les hommes sont associés dans trois choses : l'eau, le feu et le pâturage »[116].

L'eau est donc une propriété publique et n'est pas susceptible d'être privatisée. Cependant, le travail reste la base non de l'appropriation privée de l'eau mais de l'acquisition du droit de jouissance de l'eau. Ce droit n'est toutefois pas exclusif.

B - Les sources « cachées » (ou profondes)

Ce sont les sources d'eau qui se trouvent dans les profondeurs de la terre, et nul ne peut avoir un droit de jouissance sur cette eau s'il n'a pas fourni un travail pour la découvrir et la ramener à la surface de la terre.

Il s'agit d'un droit de jouissance exclusif et non d'un droit de propriété, car l'eau est une propriété collective et ne peut être vendue. Abū Basîr a cité le Prophète qui a dit :

« Il ne faut pas vendre l'eau mais il faut en prêter des quantités à ses voisins, à ses frères et même aux animaux, et quand on n'aura plus besoin de la source, il ne faut pas la vendre à son voisin mais il faut la lui confier »[117].

Pour conclure sur ce point, nous pouvons dire que l'eau est une source naturelle, une richesse qui est la propriété

---

[116] al-Baġawy (al-Ḥusayn Ibn Mas'oud) : *Maṣabiḥ as-Sunna,* Ed. Muḥammad 'AIT Ṣabih, Le Caire, T. 2, p. 17.

[117] Cf. al-Maward : op. Cit., p. 180.

publique. Il est interdit aux individus de se l'approprier et d'empêcher d'autres individus d'en user. Si, par son travail, un individu peut acquérir un droit de jouissance, ce droit ne l'autorise pas pour autant à vendre l'eau découverte. Aussi, lui est-il fait obligation de faire profiter ses voisins ou d'éventuels utilisateurs du surplus d'eau qu'il ne peut consommer pour ses besoins propres, sans pour cela exiger une contrepartie quelconque.

Section IV : Les autres richesses naturelles

Ce sont les richesses situées dans les profondeurs de la mer (perles, corail, poissons...) ou sur la surface de la terre (animaux sauvages, arbres) ou dans les airs (oiseaux...) ou les richesses naturelles comme les chutes d'eau que l'on peut transformer en courant électrique, etc.

A l'origine, ces richesses naturelles sont des biens collectifs, mais elles peuvent devenir la propriété privée de celui qui a travaillé pour les mériter.

L'Islâm autorise donc la propriété privée de ces richesses[118].

Nous avons posé le point de vue de l'Islâm sur la répartition des moyens naturels de production : terre, matières premières minières, eau...

Nous allons pencher sur la répartition des richesses produites et sur les principes jurisprudentiels qui président à cette répartition, et aussi, à la rétribution des moyens matériels de production.

---

[118] al-Ḥilly : *Sam̄ '/' al-Islam̄,* T.. a, p. 195

Deuxième chapitre

La répartition des richesses produites

Section I : Les textes de la jurisprudence : présentation du cadre juridique

A. - Dans \e chapitre *al-wakala mina a'saray',* de son livre *Sarà'i' al-Islâm,* le juriste al-Hilly dit :

« Couper du bois ne se fait pas par procuration »'[19].

Une personne n'a pas le droit d'embaucher une autre personne pour lui couper du bois de la forêt, car elle ne possède aucun titre de propriété sur le bois de la forêt. Comme le travail est à la base de la possession des richesses naturelles, le bois n'appartient qu'à celui qui l'a coupé. Le même raisonnement peut s'appliquer à d'autres ressources naturelles dont l'appropriation privée est interdite.

al-Hilly rapporte aussi que les jurisconsultes safi'ïtes rejettent le travail par « procuration » pour l'exploitation des richesses naturelles. al-Asfahànï dans son livre « *kitab al-ijara* », et *as-Sahïd at-Tânî* pensent que ce n'est pas sous prétexte qu'il a payé l'ouvrier que l'employeur peut s'approprier le fruit du travail de ce dernier. Ils précisent cependant que : en contre partie de l'argent versé ou des moyens d'exploitation fournis par l'employeur, ce dernier reçoit de la part de l'ouvrier une rétribution qui correspond à la valeur de location de cet argent ou de ces moyens d'exploitation. al-Asfahànî illustre son propos par un exemple :

« Si une personne donne à une autre personne un filet de pêche, le produit de la pêche sera la propriété de cette

---

[119] al-Hilly (Najm al-Din Ja'far Ibn al-Hasan) : *Sarà'i' al-Islâm fi masa'il al-halâl wa al-harâm, (les législations islamiques concernant le « permis » et « l'interdit »)* Ed. Matba'at al-Adab, al-Najaf, Irak, 1er Ed. 1963, T. 2, p. 195.

dernière personne, qui doit toutefois s'acquitter à l'égard de la première personne (propriétaire du filet) d'un loyer qui correspond à son utilisation du filet »[120].

La même argumentation est développée dans plusieurs autres livres de jurisprudence islâmique et notamment dans l'encyclopédie des jurisprudences.

B - Il est donc permis pour un individu de louer des moyens de production, et de les utiliser dans ses opérations productives, et dans ce cas, il doit rétribuer ces moyens de production en payant un loyer à leur propriétaire.

Il est de même, permis d'embaucher une personne pour coudre les vêtements, ou tisser, ou pour effectuer des transactions commerciales, et dans ce cas, l'employeur doit donner à l'employé un salaire correspondant aux services qu'il lui a rendus.

Ces règles jurisprudentielles recueillent l'accord, sinon unanime des jurisconsultes, du moins de la plupart d'entre eux.

C - L'Islâm a institué le « contrat de culture » qui est considéré comme une forme d'association entre le propriétaire de la terre et l'agriculteur. Ce contrat stipule que le propriétaire offre la terre, les semences, et l'agriculteur, son travail. Cette association implique le partage de la récolte en fonction d'un pourcentage préalablement fixé. Mais pour avoir une idée plus précise de la question, nous citons al-Ḥilly qui, dans son ouvrage « *al-ẖilâf* » a explicité ce principe : « il est permis au propriétaire de donner la terre et la semence, et à l'agriculteur son travail, qui consiste à irriguer et à semer ».

---

[120] Cf. al-Aṣfahânī (Muḥammad Ḥusayn) : *Kitāb al-Ijâra,* p. 120/122.

aṭ-Ṭûsï considère que l'engagement du propriétaire à fournir les semences est un fondement essentiel du « contrat de culture », et que, sans cet engagement, le contrat est nul.

La plupart des jurisconsultes rejoignent al-Ḥilly, et Ibn Qudàma dit à ce propos :

«L'essence de cette doctrine est que le contrat de culture ne sera valable aux yeux de la jurisprudence que si les semences sont à la charge du propriétaire de la terre, et que le travail est à la charge de l'agriculteur »[121].

La responsabilité du propriétaire ne se limite cependant pas, seulement aux semences et à la terre, mais aussi à la fourniture des engrais si la terre en à besoin.

Dans « *al-Qawa 'id* », al-Ḥilly dit :

« Si la terre a besoin d'engrais, c'est au propriétaire de les acheter et à l'agriculteur de les répandre dans la terre »[122].

D - Ainsi, l'association dans l'Islâm est un contrat légal. De même qu'elle peut être créée entre le propriétaire de la terre et l'agriculteur, elle peut aussi avoir lieu, légalement, entre le travailleur ou « courtier » et le détenteur de capitaux, à condition que le « courtier » reçoive sa part des bénéfices dégagés, selon un pourcentage fixé à l'avance, et qu'il ne participe pas aux pertes. Le « courtier » ne doit pas supporter les pertes, mais il perd son salaire ou plus précisément le fruit de son travail.

---

[121] Ibn Qudâma (Abū Muḥammad 'Abd-AIlâh) : *al-Muġriî,* 3è édition Ed. Dâr al-Manâr, Le Caire, 1367 H (1947), p. 346, op. cit.

[122] al-'Amily (Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥusayn) : *Miftaḥ al-Karama fi sa̱rh Kawâ'id al- 'Allâma,* Ed. Matbạ'at as-S̱ûrâ, Iran, 1326 H (1906), p. 360.

Cependant, si le « courtier » assure et garantit toute perte dans une quelconque entreprise, mais que de cette opération, il tire profit, le fournisseur de l'argent ne reçoit que son capital et ne peut prétendre au partage des bénéfices, car dans ce cas, l'argent engagé par le « courtier » -à ses risques et périls- sera considéré comme un prêt et non un contrat d'association.

Le fournisseur doit assumer la totalité des risques s'il veut avoir une part des bénéfices.

Par ailleurs, il est interdit à un « courtier « de conclure avec l'argent d'autrui, un contrat d'association avec un autre courtier afin d'en tirer des bénéfices, ainsi qu'il ressort des paroles de l'Imām 'Ali, à la question :

« Est-ce qu'une personne qui a été chargée de faire fructifier l'argent d'autrui a le droit de conclure avec une partie de cet argent, un contrat d'association avec une autre personne'-[23]. .

L'Imàm 'Ali a répondu :

« Non ! Toutefois, si le « courtier » est autorisé par le propriétaire à conclure cet accord, les bénéfices seront empochés par le propriétaire de l'argent et la troisième partie et non par le « courtier car d'une part, le « courtier » n'est pas le propriétaire de l'argent engagé, et d'autre part, il n'a pas travaillé pour faire fructifier cet argent »[124].

E - L'intérêt sur le prêt d'un capital, même symbolique, est strictement interdit dans l'Islām, ainsi que le stipulent les versets qur'âniques d'une façon fermée'[25].

A cet égard, le Qur'ân est explicite. Il impose au prêteur de ne récupérer'que son argent et ne l'autorise nulle-

---

[123] al-'Amily : op., cit., T. 13, p. 101.

[124] Ibn Qudâma : op., cit., T. 4, p. 286.

[125] Qur'ân, S. II, V. 278-279.

ment à accepter un intérêt sur l'argent prêté. Tous les jurisconsultes Malikites, ḥanbalites, s̱afi'ïtes ḥanafites et s̱ï'ites sont d'accord pour considérer illicite le prêt à intérêt.

Le Prophète lui-même considère l'intérêt comme le plus ignoble des biens, maudit par Dieu et par les Anges[126].

F - Un dernier point reste à évoquer : celui des textes juridiques relatifs à l'extorsion ou à l'utilisation sans le consentement de son propriétaire d'un moyen de production. Concernant ce point, l'historien an-Najafï dit dans son livre *«Mina aj-jawâhir»* que : si un individu a pris par contrainte des semences et les a semées, ou des oeufs et les a fait couvrir par des poules, la richesse produite appartiendra à celui qui a été exproprié.

La majorité des jurisconsultes est d'accord sur ce principe mais le consensus des jurisconsultes n'est pas établi, car, parmi eux, certains pensent que la récolte ou le poussin devient la propriété de l'usurpateur et justifient leur point de vue par le fait que ces moyens de production étaient délaissés par la personne spoliée, et qu'en plus, le spoliateur a changé leur physionomie initiale par des efforts, par son travail. A ce propos, al-Muġanï dit :

« Si la physionomie de l'objet pris a été changée, l'objet en question deviendra la propriété de celui qui a travaillé pour changer sa physionomie ».

Ce point de vue est confirmé par al-'Arabi qui dit :

« Lorsque l'usurpateur prend une semence et la sème, la récolte revient à celui qui a travaillé et semé. Mais,

---

[126] Cité par al-Kurys̱i (Bâqir S̱arif) : *Niẓâm al-Islâm as-Syâsï* (système politique islāmique), 2e Ed., Ed. Dâr at-Ta'âruf lil-maṭbu'ât, 1976, p. 258.

l'usurpateur doit rendre les semences à leur propriétaire ? »[127].

Cette dernière position n'est pas acceptée par tous les jurisconsultes, et les s̱àfi'Ites s'y opposent.

Par extension, ce principe est valable pour la terre. Si une personne prend une terre par force et la cultive, la récolte reviendra à la personne qui a cultivé la terre, mais cette personne doit payer au propriétaire de la terre un loyer.

'Uqba Ibn H̱alil interrogé l'Imâm aṣ-Ṣàdiq sur la possibilité pour le producteur de prendre la récolte et payer au cultivateur son travail. La réponse était clairement formulée :

« Si un homme cultive une terre sans l'autorisation de son propriétaire, est-ce que ce dernier peut intervenir au moment de la récolte pour suggérer la solution suivante : il prend la récolte et dédommage le cultivateur des frais engagés ?»

L'Imâm aṣ-Ṣàdiq a répondu :

« Au cultivateur sa récolte et au propriétaire son loyer ».

Section II : Le travail comme base d'appropriation

A - Textes jurisprudentiels

1 - Si un individu a une terre morte, il aura un droit de jouissance sur cette terre que nul ne pourra lui contester, et

---

[127] al-Hur al-'Amily : Op., C it., p. 130 ; et Ibn Qudâma, Op., C it,, T.5, p.212.

cela qu'il continue ou non à l'exploiter tant que les traces de son travail demeurent visibles.

2 - Si un individu exploite une terre fertilisée auparavant il est de son droit de la conserver et d'empêcher que d'autres viennent lui faire concurrence. Mais il ne peut avoir le monopole sur cette terre et ne la conserver que s'il la cultive. Car s'il a droit de jouissance sur cette terre, celle-ci ne lui appartient pas. En cas d'abandon pendant l'exploitation de la terre, la priorité sera donnée à celui qui saisit l'occasion pour la cultiver de nouveau.

3 - Dans son ouvrage « *al-Masalïk* », as-Sahid at-Tânï parle d'une terre vivifiée puis abandonnée, et insiste sur le mot « vivifiée » comme acte liant la propriété de la terre au cultivateur-vivificateur. Tant que la terre est exploitée, son vivificateur aura le droit de jouissance sur elle, mais si elle a été abandonnée et si toute trace de sa vivification a disparu, le cultivateur perdra ce droit[128].

Le droit de jouissance qu'un individu possède sur une terre, un cours d'eau, une mine, n'est pas synonyme d'appropriation.

Les richesses naturelles appartiennent à Dieu.

4 - Les animaux sauvages deviennent la propriété de celui qui les a chassés et domestiqués. Le savant al-Ḥilly a émis des conditions pour l'appropriation d'un animal sauvage

- sa domestication, confirmer sa domination sur lui,

- sa captivité, prouver qu'il a été pris au piège tendu par le chasseur[129].

12B al-'Amily : *al-Masalikfisarh Sarâ'i'al-Islam,* T. 2. p. 128.

129 al-Ḥilly : *Qawa 'id al-Aḥkâm : Les principes des Lois,* Ed. al-Àdab, Najaf, 1979, T. 2, p. 152.

Cela est confirmé par Ibn Qudāma qui dit :

« Si quelqu'un atteint un oiseau avec un instrument de chasse et que cet oiseau touché tombe au milieu d'une maison, il sera toujours la propriété du chasseur »[130].

5 - Si quelqu'un creuse un puits et trouve de l'eau, celle-ci lui revient pour ses besoins propres et pour ceux de ses animaux. Mais s'il lui reste un excédent, il devra le donner à celui qui en a besoin[131].

6 - Un berger ne peut s'approprier une terre sur laquelle il fait paître ses moutons. Il n'a sur cette terre qu'un droit de jouissance que lui confère son entretien et il ne peut céder à

quelqu'un d'autre le pâturage sans avoir le titre de propriété sur la terre[132].

Nous pouvons distinguer d'après les textes précédents deux sortes de travaux : la jouissance de l'exploitation et la monopolisation. La première catégorie est fondée sur une activité économique exercée sur la nature, et la monopolisation est fondée sur la force. La différence entre les deux catégories du travail selon l'Islâm n'est pas fonction de la nature du travail, mais sur le fait que le travail prend tantôt la forme d'exploitation et de jouissance, et tantôt la forme de la monopolisation en fonction de la nature du domaine dans lequel est exercé ce travail. Si couper du bois confère l'appropriation de ce bois par le simple fait de

---

130 Ibn Qudāma : *al-Mugnï, T.* 9, op., cit., p. 382.

131 aṭ-Ṭūsï : (S̱aïẖ aṭ-Ṭā'fa Abū Ja'far Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn 'AIT), *al-Mabṣûṭ Fi Fiqh'al-'imamiya* Ed. al-Maktabat al-Murtadawiya l'ihya al-Turath A~acfari. Tehran, T.9, p.22.

132 al-'Amily (Muḥammad Ibn al-Ḥasan) ; *Wasâ'il as̱-s̱l'a ilâ taḥṣïl masâ'il as-S̱ari 'a,* (les moyens des si̱'ites de connaître les questions de la loi islāmique), Ed. Dâr Iḥyâ' at-Turâṯ al-'Arabï, Beyrouth, 1391 H (1971), T. 4, p.22. ,

le couper, l'appropriation d'une mine, d'une terre, d'un cours d'eau, implique la force et le désir d'exclure les autres de la jouissance de l'eau, de la terre ou d'une mine.

L'étude des textes précédents nous a aussi montré qu'il existe un travail à caractère économique et que la jurisprudence offre toujours le droit de l'appropriation des ressources naturelles (terre, mine,..) par le simple fait du travail de l'individu. Nous avons vu par exemple que le travail offre plus de droit à l'individu qui a vivifié une terre, qu'à l'individu qui s'est contenté d'exploiter une terre fertilisée, sur laquelle poussent des arbres... Nous avons à ce fait, fait observer que le berger ne possède que le droit de jouissance sur le pâturage. Sans le droit de propriété sur la terre elle-même. Il y a donc une différence entre les droits acquis par la vivification d'une terre et ceux acquis par l'exploitation d'une terre « naturellement riche ».

B - La théorie de la répartition de la richesse produite

Généralement, le processus de production est analysé à partir des agents qui concourent à la production. La répartition des richesses produites se fait donc en fonction de la place qu'occupe chacun de ces agents productifs dans le processus de production. Ces agents productifs sont au nombre de quatre : le salaire, la rente, le profit, l'intérêt ou plutôt : le travail, la terre, le capital...

- Le salaire, c'est la part qui revient au travail humain, autrement dit, c'est la rétribution de la force de travail qui a contribué à la réalisation de la production.

- Le Profit est la partie qui revient au capital, en tant que capital engagé dans la production.

- L'intérêt est la récompense du détenteur du capital qui a prêté l'argent nécessaire à la production.

- La rente est la partie qui revient au propriétaire foncier qui a loué la terre.

Certaines modifications ont été apportées à cette forme de répartition dans le mode de production capitaliste, mais ces modifications sont apparentes, formelles. Ainsi, le profit et le salaire sont intégrés dans un même cadre, selon le principe définissant le profit, comme le salaire qui correspond à l'organisation de la production, c'est-à-dire la réunion de tous les éléments (capital, travail...) qui concourent à la production. L'organisation, quant à elle, peut être classée dans le cadre du travail.

La théorie de la répartition énoncée par les savants a donné une définition plus large de la rente, définition qui dépasse l'ancien cadre conceptuel qui lui, la rattachait à la propriété foncière, Actuellement alors que nous sommes aujourd'hui en présence de plusieurs formes de rentes. Dans la nouvelle définition, le capital englobe toutes les forces naturelles, y compris la terre. Mais, en dépit de ces modifications de pure forme, le fond de la théorie de la répartition des richesses produites dans le système capitaliste demeure le même, inchangeable du point de vue doctrinaire : le salarié qu'il soit ouvrier ou organisateur reçoit son salaire, de la même façon que le financier qui reçoit l'intérêt sur les capitaux prêtés, et que le capitaliste qui reçoit les bénéfices. Car, dans la doctrine capitaliste, chacun de ces trois éléments, est un agent de production. Il est donc naturel, dans cette doctrine, que la richesse produite soit répartie entre les agents qui ont concouru à la création de cette richesse.

1 - La théorie de la répartition dans l'Islâm

L'Islâm refuse catégoriquement le fondement même de la théorie de la répartition des richesses produites, dans le système capitaliste, et se trouve en désaccord total avec

cette théorie. Les jurisconsultes musulmans contemporains, tels que as-Sadr dans *YIqtisàduna,* ont ainsi montré qu'il n'était pas correct de mettre sur un pied d'égalité les divers agents de production.

La théorie islāmique de la répartition des richesses produites considère que cette richesse est la propriété du seul travailleur. Les autres agents productifs ou moyens de production (terre, capital, machines, matières premières...) que l'homme utilise dans le processus de production ne peuvent être placés au même rang que le travail humain lorsqu'il s'agit de partager la richesse produite ; ce sont tout simplement des moyens dont le travailleur se sert pour produire et augmenter son rendement. Si ces moyens de production sont cependant la propriété d'une autre personne que le travailleur, ce dernier sera obligé de rétribuer ces moyens de production en payant un loyer correspondant à leur utilisation dans le processus de production. Mais si au contraire, les moyens de production appartiennent à l'ouvrier, ce dernier s'appropriera la totalité de la richesse produite.

En effet, il y a une très grande divergence entre la théorie Islamique et la théorie capitaliste, quant à la répartition des richesses produites. Le point principal de cette divergence concerne la place attribuée à l'homme dans le processus de production.

Dans la théorie capitaliste, l'individu est un simple agent mis au service de la production, comme tout autre moyen de production, et reçoit, de ce fait, la part qui lui revient dans la répartition en sa qualité de participant au processus de production, de la même façon que les autres agents productifs reçoivent leur part.

Contrairement à la théorie capitaliste, la théorie islāmique de la répartition des richesses produites considère l'homme non comme un moyen mais comme une finalité.

Il n'est pas un agent de production mais il est le maître de lui-même, mettant à sa disposition les moyens qui lui permettent de produire et de créer des richesses. Ceux-ci lui appartiennent en tant que rétribution de son travail, et ce, même dans le cas où les moyens de production ne lui appartiendraient pas. En aucun cas, ceux-ci ne peuvent être rétribués de la même façon que le travailleur-producteur. Car payer le loyer des moyens de production a celui qui les a mis à sa disposition n'implique pas le partage avec ce dernier de la richesse produite mais seulement paiement de la location des instruments. Seul le travailleur donc a droit de propriété sur cette richesse.

Mais là où la divergence devient flagrante entre les théories capitalistes et islāmiques de la répartition des richesses, c'est dans la position doctrinaire de chacune des deux théories quant à la richesse naturelle. Le capitalisme permet au capital d'exploiter cette richesse. Le capitaliste peut embaucher des ouvriers pour, par exemple, couper le bois d'une forêt ou pour pomper le pétrole d'un puit ; il lui permet de leur payer des salaires, et en contre-partie, de s'approprier tout ce que ces ouvriers ont produit. La part de ces derniers, dans cette richesse produite est leur salaire, alors que celle du capital est constituée par les bénéfices qu'il tire de la vente de cette richesse produite par les ouvriers.

Dans la théorie islāmique il en est autrement. La conception islâmique de la répartition fait du travail la condition de l'appropriation des richesses naturelles. Aussi offre-t-elle au travailleur l'exclusivité de l'appropriation du bois coupé ou du pétrole pompé.

Ainsi, au lieu de la mainmise du capital sur les richesses produites que consacre le capitalisme, l'Islâm institue

et consacre la mainmise de l'homme-producteur sur les richesses qu'il crée par son travail[133].

Cela nous amène à dire aussi que le capitalisme a permis le salariat dans le domaine de l'exploitation des richesses naturelles, et que l'Islām a interdit ce même salariat, ainsi que nous l'avons exposé précédemment lorsque nous avons parlé du « contrat de procuration ».

2 - Les divergences entre la théorie islâmique et la théorie marxiste de la répartition

Après avoir exposé les divergences entre les théories, capitaliste et islâmique, de la répartition des richesses produites, nous pouvons maintenant résumer en deux points les divergences entre les théories, marxiste et islâmique, de la répartition.

a) Le premier point : Les rapports entre propriété et valeur commerciale

La théorie islâmique de la répartition des richesses produites offre aux travailleurs toute la richesse qu'ils ont, eux-mêmes produite.

Par contre, si la richesse naturelle appartient à une personne autre que le travailleur, le produit dégagé n'est pas la propriété du travailleur. Si par exemple, une personne tisse une quantité de laine appartenant à un berger, le produit transformé appartiendra toujours au berger qui est le véritable propriétaire de la laine, de la matière première brute. De même si le propriétaire d'un terrain emploi des ouvriers pour forer ou pomper du pétrole.

---

133 'ibada (Ibrabim Diswki) : *al-Iqtisad al-islâmî muqadimatuhu wa nuhûjuhu,* Ed. Dâr Lubnân al-'Arab, Beyrouth, p. 64/70.

L'appropriation d'un objet, d'une richesse produite à partir d'une matière première ou d'une terre non brute *(.Anfâl)*, ne peut se réaliser par le simple fait de la transformation de cette dernière par le travail : c'est ce qu'on appelle dans la jurisprudence islāmique le principe de la continuité de la propriété. Or, la théorie marxiste (nous ne parlons pas de société marxiste, mais de théorie marxiste élaborée dans le cadre d'une société de la répartition des richesses produites), attribue la propriété du bien créé au travailleur.

La source de divergence entre l'Islām et le marxisme se trouve donc d'une part dans la liaison que le marxisme fait entre la propriété et la valeur commerciale et d'autre part, dans la liaison entre la valeur commerciale et le travail ; le marxisme prétend que d'un point de vue pratique, la valeur commerciale provient du travail et explique du point de vue doctrinal que l'appropriation par le travailleur du bien qu'il fabrique, est faite sur la base de la valeur commerciale de son travail qui a créé ce bien ; il en résulte que tout travailleur qui a donné à un bien une valeur supérieure à sa valeur, s'approprie la différence entre la valeur initiale et la valeur commerciale du bien créé.

Contrairement au marxisme, l'Islām fait la distinction entre la propriété et la valeur commerciale ; il stipule aussi que fondamentalement le travail est la base de toute appropriation. Cela est vrai quand la richesse naturelle est *Anfâl*, c'est-à-dire n'appartenant à personne ; mais dans le cas contraire et selon le principe que nous avons vu de la « continuité de la propriété », le bien produit appartiendra toujours à son propriétaire initial, si la matière première n'est pas la propriété du travailleur, et ce, même si ce dernier a transformé la matière première.

Mais dans l'un et l'autre cas, il y a rétribution des moyens de production.

Le travailleur-producteur rétribue les moyens de production qui lui ont servi pour la création d'une richesse (à partir d'une richesse naturelle *Anjāī)* sans que, pour autant, cette rétribution soit considérée comme un partage de la richesse produite entre le travailleur-producteur et le détenteur des moyens de production. De son côté, le propriétaire de la matière première rétribue les moyens de production (au prix fixé par un contrat) ayant contribué à la création d'une valeur nouvelle, -la valeur commerciale du produit fini-, mais s'approprie toute la richesse produite.

b) La place des moyens de production

Le marxisme attribue au travailleur le droit de s'approprier ce que son labeur a créé comme valeur sur la base de la valeur commerciale du produit fini. Partant du principe du lien existant entre le moyen de production et le produit, il considère que le détenteur des moyens de production doit recevoir sa part dans la richesse produite, car ces moyens de production ont participé à la création de valeur, c'est-à-dire de la valeur commerciale.

Par contre, l'Islâm, comme nous l'avons vu, fait une distinction entre la propriété des moyens de production et la valeur commerciale de l'objet produit.

Même si les moyens de production participent à la création de cette valeur, cela ne signifie pas obligatoirement que le détenteur de ces moyens de production ait une partie de la richesse ou de la valeur créée. Les moyens de production sont considérés, dans la théorie islâmique, comme des outils mis au service de l'homme pour produire des richesses, et seront, sur cette base, rétribués par le travailleur.

Cela nous amène donc à étudier la rémunération des moyens de production.

C -La rémunération des moyens de production

Nous avons étudié précédemment la théorie islāmique de la répartition des richesses produites selon que la matière première appartient ou n'appartient pas au travailleur.

Nous avons pu traiter des deux cas. Nous voudrions maintenant étudier à travers les textes jurisprudentiels la rémunération des moyens de production, sa nature et ses limites, et d'un point de vue théorique, en déterminant la nature de la rémunération des moyens de production (terre, capital, outils de travail); nous voudrions à la fois montrer le revenu auquel a droit le détenteur des moyens de production, et comment est justifié juridiquement ce revenu.

Le recoupement des textes jurisprudentiels, qui constituent la législation islāmique en la matière nous permet de voir que, dans le domaine du travail, trois modes de rémunération sont proposés au travailleur, mais que tous doivent être soumis à l'appréciation du travailleur. L'Islām a laissé à ce dernier le soin de choisir la mode de rémunération qu'il préfère :

1° *VUjra»* (honoraires), ou 2 : participation dans les bénéfices ou 3°: dans le fruit de la production.

Il est du droit du travailleur de demander des honoraires déterminés pour un service effectué (*Ujra*), comme il est de son droit de demander à participer aux bénéfices ou aux fruits de la production, en nature s'entendant, avec le détenteur du capital sur le pourcentage qui doit lui revenir de la production.

Il est bien évident que le premier mode de rémunération garantit au travailleur un salaire fixe, alors que le second et le troisième mode de rémunération comportent des ris-

ques et sont problématiques, car tout en escomptant par ce choix recevoir une rémunération plus importante, le travailleur pourra ne rien recevoir si l'exploitation s'avère déficitaire (revenu proportionnel au résultat).

Mais dans l'un ou l'autre mode de rémunération, le travailleur ne doit pas compenser une partie des pertes. Ainsi, comme nous l'avons vu en analysant le contrat d'association entre le détenteur de capitaux et ce que nous avons appelé le « courtier », celui-ci reçoit sa part des bénéfices, mais ne partage pas les pertes avec le propriétaire de l'argent. Au cas où l'opération commerciale s'avérerai perdante ou déficitaire, le courtier ne serait pas payé ; il perdrait donc son travail, comme dans le cas du « contrat de culture » que nous avons, ci-dessus, mentionné.

La rémunération des moyens de production, tels le métier à tisser ou la charrue, se fait selon un seul mode. L'utilisateur d'un moyen de production paie au propriétaire de ce dernier un prix qui correspond à un loyer, mais en aucun cas, ce propriétaire ne peut prétendre au partage de la richesse produite. Le cultivateur loue une charrue, ne partage pas la récolte avec le propriétaire de la charrue. Il en est de même pour la rémunération d'un filet de pêche : le pêcheur loue cet outil de travail, mais ne partage pas avec son propriétaire le poisson péché.

Par ailleurs, nous avons vu dans le « contrat de culture » qu'il ne suffit pas au propriétaire foncier de fournir la terre pour partager la récolte avec l'agriculteur pour que ce «contrat » soit valable, c'est-à-dire, qu'il y ait association entre le propriétaire foncier et le cultivateur. Il faut que le premier fournisse, en plus de la terre, les semences. D'pù nous pouvons conclure que l'agriculteur offre sa force de travail seulement.

Ainsi dans tous les cas, nous pouvons dire que le moyen de production reçoit une rémunération, mais ne participe aux bénéfices.

Par contre, le capital en tant que moyen de production, ne reçoit pas la même rémunération que les autres moyens de production dont nous avons parlé. Il n'est pas permis pour un détenteur de capitaux de pratiquer le prêt à intérêt (revenu fixe), autrement dit, il lui est interdit de confier son capital à un travailleur afin de le faire fructifier, et de recevoir

en contrepartie une rémunération ou un salaire, car Je salaire est, comme nous l'avons vu, une garantie, il est fixe, et n'est donc nullement lié aux résultats (bénéfices ou pertes) d'une quelconque opération productive. S'il en était ainsi, il y aurait intérêt, et celui-ci est strictement interdit dans la jurisprudence islāmique. Mais il est permis au détenteur de capitaux de donner son argent à un «courtier» pour le faire fructifier, à condition toutefois qu'il supporte à lui seul les pertes, et qu'il partage les bénéfices avec le « courtier » selon un pourcentage déterminé à l'avance. En cas de perte le courtier regrettera seulement son travail et le temps perdu.

Ainsi, nous avons pu montrer que les outils de production, tel la charrue, ou le capital, ont chacun *son* mode de rémunération, alors que le travailleur à la possibilité de choix entre les deux modes de rémunération, *YUjra* ou la participation aux bénéfices dégagés.

La terre en tant que moyen de production, se distingue quant à elle, des autres moyens de production. Elle n'est pas rémunérée. S'il est vrai que le propriétaire foncier partage, dans le «contrat de culture «, la récolte produite, avec le cultivateur, il n'en demeure pas moins vrai, le propriétaire doit fournir les semences en plus de la terre. Par conséquent, la rémunération porte sur les semences et non

sur la terre, en tant que moyen de production, ainsi que nous l'avons affirmé en nous basant sur la démonstration de S̲ayh̲ aṭ-Ṭùsî.

D - Le travail est a la base de toute appropriation

Après avoir exposé à partir des textes jurisprudentiels fondamentaux, les aspects généraux, il nous est plus aisé maintenant de traiter l'aspect principal qui lie tous les points afin d'en faire une théorie, ce qui nous permettra de découvrir la règle fondamentale qui stipule que le travail fourni est à la base de toute appropriation ou de tout revenu. Cette règle comporte cependant des côtés positifs et des côtés négatifs.

1- Le côté positif

Il est décidé que le revenu obtenu sur la base du travail effectué est permis. Cela se reflète dans le salariat. L'ouvrier embauché pour effectuer un travail doit être rétribué par l'employeur pour ce travail. Il se reflète aussi dans la rémunération d'un moyen, de production qui a participé au processus productif, car le métier à tisser a été lui aussi le fruit d'un travail, ce qui nous amène à dire que la théorie a considéré le travail comme la source ou la base de tout revenu et tient en compte le travail effectué et le travail inclus dans l'outil utilisé qui a contribué à effectuer ce travail. II y a donc un travail dépensé directement, immédiat, dans une opération productive, et un travail inclus représenté par les machines, par les outils... De ce point de vue, la location d'une maison est permise dans l'Islâm, car la maison a été le fruit d'un travail, et le loyer correspond à la rémunération de ce travail inclus dans la maison.

Ainsi, nous avons pu cerner et rendre compte du travail qu'effectue le salarié et pour lequel il reçoit un salaire, et

le travail inclus dans un moyen de production, qui lui aussi doit être rétribué.

2 - *L'aspect contraignant*

Le côté contraignant de cette règle est bien évidemment la suppression de tout revenu pour celui qui ne travaille pas. Cela est illustré par l'interdiction faite pour un locataire de sous-louer, par exemple, la maison qu'il habite à une somme supérieure à celle qu'il paie lui-même comme loyer. Ce principe s'applique par extension à la location de tout moyen de production. Car la différence entre le loyer initial et celui de la sous-location est obtenu sans travail.

a) L'interdiction du « Riba » (l'usure)

L'intérêt est considéré dans le système capitaliste comme la rémunération du capital financier prêté pour la réalisation de projets commerciaux ou industriels. Juridiquement la location du capital ne diffère pas de celle d'un bien immobilier, car on peut louer un immeuble, toucher un loyer et utiliser cet immeuble à des fins commerciales ou industrielles. L'opération semble identique.

Pourtant, l'Islām, en interdisant le prêt à intérêt et en permettant en même temps la location d'une maison, se place sur un plan opposé à celui du capitalisme d'où une divergence théorique entre les deux systèmes. Cette divergence de fond doit être expliquée à la lumière de la théorie, car ainsi nous pouvons saisir les raisons qui ont amené la doctrine économique islāmique à condamner la rémunération du capital monétaire.

Comme nous T'avons dit, c'est le travail inclus dans l'outil de production qui justifie, selon la doctrine islāmique. Ce loyer est essentiellement justifié par la consommation de ce travail inclus (amortissement) par le locataire durant une période déterminée. Or, la location du capital

ne conduit pas à la dégradation de ce capital. Par conséquent, l'intérêt est interdit, conformément à l'aspect contraignant de la règle que nous avons évoquée, alors que la décompte de l'effet de l'inflation est permise, le détenteur du capital doit, pour récupérer la valeur de son argent.

Ainsi, nous pouvons comprendre la différence qu'il y a entre la rémunération du capital et celle des moyens de production. Il s'agit d'une différence entre la nature de l'utilisation du capital et celle de moyens de production. L'utilisation du capital n'implique pas une consommation d'une partie du capital prêté, alors que c'est bien le cas dans l'utilisation des moyens de production, l'amortissement correspond à une consommation du travail inclus dans le moyen de production.

On pourrait objecter que cette interdiction de l'intérêt ne tient pas compte de l'inflation ; nous faisons remarquer que l'inflation n'est pas un phénomène naturel et nécessaire. Il est lié à l'économie capitaliste, précisément à la question de l'intérêt et de son taux et aux politiques monétaires inflationnistes et fondés sur l'accroissement artificiel de la masse monétaire et la loi de l'offre et de la demande.

b) La non-participation des moyens de production à la richesse produite

Il nous reste maintenant à répondre à la question suivante : pourquoi les moyens de production sont-ils écartés de la participation à la richesse produite, alors que le travail, lui, peut y prétendre ?

A vrai dire, la différence entre le travail et les moyens de production provient de la théorie de la répartition dans l'Islâm, selon laquelle seul le travail directement fourni est à la base de l'appropriation et du revenu. Le travail fourni est comme nous l'avons vu, de deux sortes : l'un est fourni immédiatement, directement, donc producteur de richesse,

comme le travail du salarié, et un travail inclus dans un outil de travail ou dans une maison.

Sur cette base, nous pouvons comprendre que si le propriétaire du moyen de production a droit à une rémunération pour le travail inclus dans ce *moyen* de production, il n'a pas pour autant le droit de partager les richesses produites, car il n'aura pas directement travaillé pour mériter cette part. Cela nous amène à dire aussi que le propriétaire d'une terre ne partage avec le cultivateur la richesse produite que parce qu'il est propriétaire de la matière première, -les semences-, qui a rendu possible la révolte. Mais alors que, là, il n'y a pas un travail direct mais seulement inclus ?

- *La propriété privée*

Lorsque l'Islām a stipulé que le travail est à la source de la propriété et qu'il est l'instrument fondamental de la répartition des richesses, il a tout naturellement abouti à permettre l'émergence de la propriété privée. L'appropriation est une caractéristique de l'homme et, tenant compte de ce fait, l'Islām a organisé socialement le droit à la propriété. Tout en reconnaissant donc le principe de la propriété privée, l'Islām a fixé les droits de l'homme sur sa propriété conformément aux valeurs et aux principes moraux qui sont les siens. Ainsi, il reconnaît à. l'homme le droit de s'approprier un bien, de jouir de sa possession, mais sans gaspillage et sans largesses. U lui reconnaît, de ce fait, le droit de se constituer un capital et de l'investir, mais sans le faire fructifier par l'usure.

E - Principes de la propriété dans l'Islām

Le capital dans la pensée économique islāmique est le bien de Dieu, qui est le seul propriétaire réel et les hommes ne sont que les dépositaires sur terre de ce capital ou de ce bien. Cette qualité d'héritier impose à l'homme de

recevoir les directives et de se conduire selon les enseignements de Dieu qui lui a légué ses biens'[34].

En fait, la communauté est toute entière dépositaire des biens de Dieu ; la propriété privée qui est instituée, dans l'Islâm, on l'a vu, n'est en définitive que le moyen par lequel la communauté réalise les idéaux pour lesquels elle a été investie dépositaire des biens de Dieu. Ainsi, la relation communauté-individu ne se rompt pas du fait de l'appropriation de l'individu, de ses biens, ni ne disparaît la responsabilité de la communauté sur ces biens dont elle a la charge. Au contraire, la communauté doit protéger ce bien en interdisant qu'il soit confié entre autres, à des débiles et irresponsables.

Il apparaît clairement que l'homme est doublement responsable devant Dieu qui est le véritable propriétaire des biens de la terre, et devant la communauté qui est en vérité le véritable dépositaire de ces biens sur terre. A partir de là, la communauté peut interdire l'appropriation de ces biens par des irresponsables dont la gestion ne peut être saine, ainsi qu'il ressort de ce verset qur'ânique :

« Ne confiez pas aux insensés les biens que Dieu vous a donné »[135].

Partant de ce principe que la terre est la propriété de Dieu et que la communauté en est le dépositaire sur terre, le propriétaire ne peut décider, en toute souveraineté à qui, après sa mort va la totalité de ses biens ; mais seulement d'une partie, c'est-à-dire, le tiers ou le quart ou le cinquième ; et c'est la communauté, en fonction de textes sacrés ou par le truchement des dispositions de la jurispru-

---

[134] Qur'ân, S. VI, v. 165.

[135] Qur'ân, S. IV, V. 5.

dence, qui décide du sort de ses biens et qui organise leur répartition entre les héritiers.

I » Les différentes formes de la propriété

La propriété que l'Islām institue est fondamentalement différente de celle établie dans le système capitaliste et dans le système socialiste.

Le capitalisme institue principalement la propriété privée, qui est le fondement de sa doctrine. Il permet à l'individu de s'approprier privativement n'importe qu'elle richesse dans le pays et ce, dans tous les domaines de la vie économique, et ne reconnaître qu'exceptionnellement la propriété publique, lorsque les circonstances l'obligent à l'instituer.

Le système socialiste, par contre institue principalement la propriété collective, qui est le fondement de sa doctrine, et ne reconnaît qu'exceptionnellement la propriété privée que lorsque les circonstances l'y obligent.

L'Islām à la différence de ces deux systèmes reconnaît, comme nous l'avons vu, trois formes de propriété : la propriété privée, la propriété publique et la propriété de l'État.

Aucune de ces propriétés n'a été imposée par les circonstances et ne revêt donc pas un caractère exceptionnel mais permanent. Cela milite en quelque sorte en faveur de la justesse de la doctrine économique islāmique et de sa position quant aux formes de propriétés. Chacun des deux systèmes, capitaliste et socialiste, a été finalement obligé de faire exception à la règle générale qui est le fondement de sa doctrine économique, pour reconnaître le statut multiforme de la propriété.

2 - Différence entre ia propriété publique (Communauté/£/mma) et la propriété de l'État

Si ces deux formes de propriété peuvent tendre vers le même but social, cela n'empêche pas qu'elles aient chacune leur statut juridique différent. Le propriétaire public est la communauté musulmane (Umma) toute entière, et le propriétaire de la seconde est l'État. La différence entre ces deux formes de propriété se manifeste ainsi :

a) Le mode d'exploitation doit conduire chacune de ces deux propriétés à contribuer à la construction d'une société islâmique juste et fraternelle. La terre et les richesses publiques doivent être exploitées par le pouvoir public dans le but de satisfaire les besoins de la communauté musulmane et de créer des services sociaux et culturels (hôpitaux, établissements scolaires, etc.). Il n'est pas permis au pouvoir politique d'utiliser cette forme de propriété pour satisfaire les besoins exclusifs d'une partie de la communauté musulmane aux dépens d'une autre ; autrement dit, il n'est pas permis à l'État de distribuer les fruits de l'exploitation de ces richesses publiques aux pauvres par exemple, à moins que cela soit justifié par une nécessité impérieuse, faute de quoi sera rompu l'équilibre social.

A la différence de la propriété publique, la propriété de l'État peut être soit utilisée pour le bien général, soit poul-ie bien d'une partie de la communauté musulmane, les pauvres, les nécessiteux, les infirmes, etc.

b) La propriété publique n'est pas susceptible d'être appropriée privativement, même lorsqu'elle a été vivifiée par un travail humain, alors que celui qui vivifie une terre étatique dans les limites permises par l'État acquiert sur elle un droit spécial, un droit de jouissance prioritaire, mais juridiquement, la terre appartiendra toujours à l'État.

c) L'État ne peut en aucun cas vendre ou donner une partie de la terre publique, alors qu'il le pourra, s'agissant d'une propriété étatique, si cela est dans l'intérêt général de la communauté musulmane.

3 - Le propriétaire et le droit de jouissance : les limitations

L'Islām limite le droit du propriétaire à la jouissance de son bien, théoriquement, certaines de ces limitations sont intrinsèques à la théorie de la répartition des richesses naturelles, comme la règle qui empêche le propriétaire de décider du sort de son bien après sa mort, et de le léguer à qui il voudra. D'autres limitations sont intrinsèques à la théorie de la répartition des richesses produites telle l'interdiction

faite au détenteur de capitaux de faire fructifier son capital par l'usure. Certaines autres limitations sont d'origine économique, dues à la doctrine qui considère que l'individu est religieusement et moralement membre d'une société à laquelle Dieu a délégué ses richesses, et par conséquent, la propriété ne doit en aucun cas constituer une source d'injustice pour la société.

Il se trouve que le seul point sur lequel concordent les différentes doctrines économiques, au niveau doctrinaire, est la croissance de la production en tirant le plus de rendement possible de l'exploitation des richesses naturelles. Toutes les doctrines sont d'accord sur l'importance de ce point et sur la nécessité de le réaliser avec les moyens qui sont conformes avec le cadre général tracé par chacune d'elles, et elles refusent tout ce qui ne l'est pas. Le capitalisme refuse pour développer la production et accroître les richesses, tout ce qui s'appose au principe de la liberté économique. Concernant ce même point, l'Islam rejette tout ce qui n'est pas conforme avec sa conception de la

répartition des richesses, et avec ses valeurs, telle la justice sociale, le marxisme, quant à lui, s'il veut éliminer la contradiction qui existe entre le mode production et les formes de la répartition, ne s'oppose pas pour autant à ce point du fait de la relation qui doit exister entre l'accroissement de la production, les rapports de production et les formes de la répartition.

Cela étant, nous allons étudier la théorie de la production dans l'Islām en partant du principe de l'accroissement de la production auquel incite l'Islām, au point d'en faire, un but vers la réalisation duquel doit tendre la société musulmane. L'Islām a donc fait de l'augmentation de la production et de l'exploitation des richesses naturelles, une doctrine économique qui a ses règles, ses objectifs conformes aux valeurs qui sont celles de l'Islām en tant que religion. Lorsque l'Islām appelle les Musulmans à « vivre ici-bas » comme s'ils vivaient éternellement, et à penser au Jour du Jugement dernier comme s'ils allaient mourir demain, il ne fait qu'inciter les Musulmans à produire et à profiter des richesses que Dieu créa à leur intention, mais tout en restant pieux, croyants et justes selon la conception de l'Islām.

« O croyants ! N'interdisez pas ce que Dieu vous a permis et ne commettez point d'excès, car Dieu n 'aime pas ceux qui dépassent les limites »[136].

---

[136] Qur'ân, S. V, v. 87.

Troisième chapitre

Les conceptions de l'Islâm au sujet du développement de la production

Section I : Le développement économique

A - Islām et développement

Le processus de développement est une lutte consciente visant à surmonter les problèmes économiques dont la pénurie des biens nécessaires est la manifestation extérieure. Quelle est l'attitude de l'Islām face à ce problème, et quels moyens adopte-t-il pour y remédier ?

Tout d'abord, la doctrine islâmique conçoit que l'homme est un représentant de Dieu sur terre[1,7]. De ce fait, il est délégué par Dieu pour créer sur terre la civilisation, ce qui est, d'après l'Islâm, une autre manière d'adorer Dieu[138].

Si pénurie signifie inégalité, et que toute chose moins importante numériquement (dans tous les domaines) est considérée comme rare par rapport à celles qui sont plus abondantes. La pauvreté ne serait alors qu'un produit des aspects de l'inégalité qui constitue une règle universelle. Cependant, l'inégalité inclut également les situations extrêmes qui comportent des différences très vastes. De telles situations sont causées par la mauvaise répartition des revenus entre les membres de la société. Ce sont ces situations là qui sont refusées par l'Islâm qui veut que les plus démunis ne passent pas en dessous du minimum vital. L'Islâm traite ce problème en instaurant sa théorie de l'égalité sociale dont nous traiterons plus loin.

---

[137] Qur'ân, S. Il, V. 30.

[138] Qur'ân, S. LI, V. 56.

Pour la doctrine économique islāmique, les causes de la pauvreté sont attribuées aux facteurs suivants :

1 - La faillite de l'homme devant ses responsabilités envers la nature qu'il laisse inexploitée.

2 - Le fait que l'homme n'essaie pas de développer les moyens techniques pouvant lui permettre de tirer le profit optimal de la nature.

3 - Le manque de solidarité de l'Homme envers son semblable ; le manquement au principe de justice dans la répartition des revenus[139]... qu'il frustre de ses droits et des fruits de son travail.

L'attitude de l'Islām au sujet de la pauvreté peut être dégagée des *Ḥadīṯs* suivants :

« La pauvreté est presque une mécréance » ; Le Prophète dit également :

« Dieu, préserve moi de l'incapacité, de la paresse, de la couardise et de l'avarice, comme je te demande d'éloigner de moi la pauvreté et le péché... »[140].

De nombreux versets du Qur'ân comportent l'appel à établir la civilisation sur la terre et à exploiter les ressources naturelles[141].

La civilisation à laquellé l'Islām appelle présuppose le développement de tous les secteurs de la vie et i'amélioration de la capacité productive de l'économie. C'est sur ce principe de l'exploitation que le détenteur

---

[139] Ci'. al-Gazâh (Abū Ḥâmid Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad) : *Iḥya ' 'Ulûm ad-Dīn,* Ed. al-Maṭba'a al-Azhariyya 1315 H (1895), T. 1, p. 199 ; et ai-Mawardl. op., cit., p. 112.

[140] *« Le Petit Recueil »* op., cil., p. 5, aṣ-ṢuyuīṬ (Jalâl ad-DTn 'Abd ar-Raḥmân) : *aj-./âmi' aṣ-Sagyr fī Aḥadīṯ al-Raṣir an-Nazir,* Maṭba'al Dâr al Qalam, 1966, T. 1, p. 50.

[141] Voir par exemple : Qur'ân, S. XI, V. 61.

d'une terre peut être exproprié s'il lui arrive de laisser cette terre sans l'exploiter pendant une durée de trois ans. Un exemple significatif sur ces propos est la lettre communiquée par l'Imâm 'Alï à son gouverneur en Égypte, lui conseillant d'être plus strict, en ce qui concerne l'exploitation de la terre qu'au sujet de la collecte des impôts fonciers :

«Du fait que l'exigence d'un impôt sans l'existence d'exploitation signifie la ruine de la société »[142].

A propos du développement on peut également citer le problème de la sédentarisation :

« Nous vous avons certes établis sur la terre et vous y avons donné des moyens de vivre. Combien peu vous êtes reconnaissants »[143].

La sédentarisation signifie que Dieu a consacré la terre pour les Hommes et leur a donné les moyens de i'exploiter pour leurs intérêts.

B - La situation sociale et le cadre culturel dans la perspective du développement

L'attitude de l'Islâm devant certains phénomènes sociaux.

I - L'Islâm rejette la discrimination, aussi bien sur le critère de la couleur, du sexe ou de la religion.

En effet, dans la doctrine islâmique chaque individu participant à l'activité économique et sociale a une place déterminée que l'Tslâm lui confère.

« Oh les gens ! Nous vous avons créés en partie d'un mâle et d'unefemelle et nous vous avons constitués en confédérations et en tribus, pour que vous vous connais-

---

[142] Abū Yûsuf : al-Harâj, Op., Cit., p. 70.

[143] L'Imâm 'AIT, op. cit., t. 1, p. 96.

siez. Le plus noble d'entre vous, aux yeux d'Allah, est (néanmoins) le plus pieux. Allah est omniscient et bien informé »[144].

2 - L'Islâm réfute le népotisme et le favoritisme ; la seule base sur laquelle une fonction peut être attribuée à un individu doit être le mérite et la compétence. Cette règle établit, au niveau théorique du moins, l'équité au sein de la société, car chaque individu occupe la place qui lui revient ; ce qui lui donne en même temps les armes idéologiques et constitutionnelles pour combattre ou discréditer les autorités corrompus.

3 - L'Islâm condamne donc également la corruption. Un Ḥadîṯ du Prophète dit :

« Le corrupteur et le corrompu seront tous deux en enfer »[145].

4 - Lu consommation excessive visant à s'attirer les regards des autres est déconseillée aux Croyants, de même que le gaspillage et la mauvaise exploitation.

C - L'immigration facteur du développement

Le Qur'ân dit :

« Quiconque émigré, dans le chemin de Dieu trouve sur la terre de nombreuses possibilités et espaces.

Quiconque sort de sa demeure émigrant vers Allah et son Prophète, mais est frappé (en route) par la mort, *voit* ***échoir sa rétribution qui incombe à Allah.***

Allah est absoluteur et miséricordieux »[146].

Sur ce même sujet un Ḥadïṯ dit :

---

[144] Qur'ân, S. XLIL, V. 13.

[145] aṣ-Ṣuyûṭl op., cit. ; T. 1 p60.

[146] Coran, S. IV. 100.

« Voyagez et vous serez sains et riches »[147].

al-Ġazalï dit également :

« Quand les voyages sont causés par la cherté de la vie, alors ils sont louables"[148].

D - La planification des naissances

L'Islām conçoit que les familles nombreuses sont une entrave à la société, au cas où elles ne bénéficieraient pas d'un revenu pouvant combler tous leurs besoins. C'est pour cela qu'il appelle à un contrôle de la démographie. Cependant, cette organisation diffère beaucoup de celle préconisée de nos jours. Car elle doit s'effectuer avant la fécondation et le fait que les deux conjoints doivent l'approuver. Il s'agit donc d'une politique d'incitation basée sur le libre choix.

E - La planification économique

L'Islām ne reconnaît pas la notion d'État Gendarme. En effet, l'État ne doit pas se contenter de son rôle de coercition et de maintien de l'ordre ni même de son rôle militaire, pour sauvegarder la défense de la nation, ni même de son rôle administratif, en assurant aux particuliers des services divers tels que la sécurité, la santé ou l'éducation. Car l'État doit également intervenir dans le domaine économique et essayer de poser les règles qui doivent être observées par les agents économiques.

Quant au prophète, il affirme ce principe.

« Celui que Dieu a chargé des affaires des croyants doit résoudre les problèmes se rapportant à leurs besoins

---

[147] Abū Yùsuf: Op., Cit., p. 5.

[148] al-Ġazâlï : *Iḥya ' 'Ulûm ad-Dïn,* op., cit., T. 2, p. 220.

et à leurs aspirations. S'il s'en abstient, Dieu s'abstiendra de résoudre les siens »[149].

H y a également plusieurs situations empiriques qui démontrent que le Prophète n'est jamais resté à l'écart de l'activité économique, et qu'au contraire il est continuellement intervenu aussi bien dans le domaine de l'agriculture que dans celui du commerce. L'exemple le plus significatif à cet égard est le fait qu'à son arrivée à Médine et immédiatement après la construction de la Mosquée, le Prophète s'attela à la tâche de la planification et l'organisation du marché de la ville.

De son côté, le Calife 'Umar Ibn al-Haṭṭâb affirme cette multiplicité du rôle que le pouvoir publique doit assumer en déclarant :

« Dieu nous a délégué son pouvoir sur terre pour apaiser leur faim, veiller sur leur honneur et leur assurer un travail »[150].

Maintenant, nous allons exposer certains principes de la planification islâmique :

I - Le Principe d'équilibre

Ce principe signifie que chacun des secteurs de l'activité économique doit obtenir les ressources qui lui sont nécessaires, - ni plus ni moins -, mais dans une mesure qui ne soit ni prodigue, ni parcimonieuse.

II s'agit d'un principe général de la doctrine économique islâmique qui s'appui sur le Qur'ân et la Sunna. *A* titre d'exemple :

---

[149] an-Nawawï, *Riyâḍ as-Ṣâlîhm,* Ed. Par 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad, 1351 H (1931), p. 226.

[150] al-Ġazâlï (Muḥammad) : *Ùillâl mina al-garb (des ombres occidentales),* Dâr al-kitâb al-'araby, p. 139.

Ce principe s'applique plus spécialement aux investissements destinés à combler les besoins de consommation. Pour illustrer cela, nous citerons le verset suivant :

« Qui, lorsqu'ils dépensent, ne se montrent ni prodigues ni avares (car) entre les deux est ce qui est droit »[151].

On peut affirmer que ce verset décrit le croyant idéal qui se caractérise par sa modération en ce qui concerne la consommation, et en général, car il sait se passer des choses superflues sans pour autant négliger ce qui est nécessaire, comme il sait se maîtriser loin du comportement extravagant et du jugement excessif.

2 - Etablissement d'une échelle des priorités

Nous pensons que ce principe est basé sur les deux faits suivants :

a) L'Islām répertorie les besoins d'une manière générale sous les trois catégories suivantes : les besoins vitaux, secondaires (bien être), de mieux être[152].

Sur la base de cette répartition, la doctrine, économique islāmique impose le respect de cet ordre ; ainsi le luxe ne doit être visé par l'individu que dans le cas où il dispose déjà du bien être et le bien être vient après le minimum vital !

b) La grande importance accordée à l'investissement. Cette importante est reflétée par le Ḥadîṯ suivant :

« Celui qui a vendu une maison ou une terre doit placer son prix dans un bien de la même importance sinon Dieu ne bénira pas son argent »[153].

---

[151] Qur'ân, S. XXV, V. 67.

[152] as-Sâtibî (Abū Isḥâq Ibrahim) : *al-Muwafaqât fi al-Aḥkâm,* al-Maṭba'at as-'Salafiya, Le Caire, 1341H (1921), T. 2, p. 83.

[153] Ḥadîṯ Rapporté par Ibn Mâja.

F - les secteurs privilégies par l'Islâm

1 - L'agriculture

La théorie économique islâmique accorde une large importance à ce secteur. A cet égard le Prophète dit :

« Tout être qui a planté un grain pour que, plus tard, les oiseaux, les animaux ou les hommes s'en alimentent sera généreusement récompensé pour cela, le Jour du Jugement dernier ».

De même :

« Si l'heure du Jugement Dernier arrive alors que tu es sur le point de planter un palmier, ne renonce pas à le planter ».

Cela montre le désir de l'Islâm de développer l'agriculture, quelles que soient les circonstances, car il la considère comme l'une des bases essentielles de l'économie nationale des pays. C'est pourquoi al-Mawardï va jusqu'à la qualifier de matière première pour la civilisation et l'urbanisme.

Pour ce qui est du côté pratique de ce secteur, nous rappelons que le deuxième Calife 'Umar consacrait le tiers du revenu des impôts en Égypte pour la construction de digues et pour l'irrigation.

- L'Islâm et le féodalisme *{Iqtâ[1])*

Dans la terminologie de la *Sarï'a,* on rencontre le mot *« Iqṭâ' »* qui se rapporte aux terres et aux mines. Il se trouve chez plusieurs jurisconsultes qui disent que :

« L'Imâm a le droit de donner *Iqṭâ'* sur une catégorie donnée de terres ou de mines ».

Cependant il existe des désaccords sur les limites de cette « *Iqṭâ[1]* ». **Il** convient de souligner la différence de signification de ce terme dans la doctrine islâmique et

celle à laquelle il renvoie en ce qui concerne le moyen âge européen. En effet, dans ce dernier contexte il désigne notamment les relations entre les seigneurs et leurs paysans serfs qui cultivaient leurs terres. Alors que pour la doctrine islāmique, tel qu'il exprimé par les jurisconsultes at-Tūsî, Ibn Qudâma, al-Mawardl et al-Hilly[154], ce terme s'applique à l'acte de désignation par l'Imàm, d'un individu pour l'exploitation d'une ressource naturelle, et par conséquent, l'acquisition pour cet individu d'un droit de propriété sur cette ressource, résultant de son travail.

Pour bien comprendre cette définition, il faut prendre en compte que les ressources naturelles qui n'ont encore jamais été exploitées ne peuvent être accaparées par les individus qu'après l'autorisation du dirigeant. D'après les règles islāmiques ce droit revient à l'Imàm qui doit les exploiter soit de manière directe (par lui-même), soit par des projets collectifs, soit enfin en donnant la permission d'exploitation à un individu suivant les conditions d'utilité sociale (productions utiles) et les nécessités de l'égalité sociale tel que l'Islām la conçoit.

Également, l'Islām ne conçoit pas la féodalité comme une condition de l'appropriation par l'individu de la ressource qui lui est déléguée car cela peut fausser son sens de mode d'exploitation des ressources naturelles et de répartition des possibilités de travail. Le droit de propriété ne se limite pas en effet au produit de son travail, et personne ne peut lui réclamer cette terre ou cette mine aussi longtemps qu'il continuera de l'exploiter de façon rentable pour la société. A ce sujet al-Ḥilly dit :

---

[154] aṭ-Ṭūsî : *al-Mabsût,* op., Cit., T. 3, p. 273 ; aṭ-Ṭūsî dans son *« simplifié »*, V. 3, p. 273 ; Ibn Qudâma, *(L'exhaustif),* V. 5, p. 473 ; et al-Mawardî, Les lois du Sultan, p. 183.

«La «féodalité» implique la concession et aṭ-Ṭūsī dans son « simplifié »

«Quand le Chef de l'État délègue une personne pour l'exploitation d'une ressource vierge, cette personne est la seule qui ait le droit de travailler cette ressource ».

Mais ce droit de propriété n'est absolu, dans son livre *al- 'ulûm* le même aṭ-fūsï traite le sujet des mines, où il dit notamment :

« L'Islâm ne délègue pas la propriété des mines mais leur exploitation, et la personne déléguée n'a pas le droit de vendre la mine ni de la laisser en héritage car il ne peut léguer ce qui n'est pas sa propriété légale »[155].

Donc la « Féodalité » n'est pas une appropriation pure et simple mais plutôt un droit concédé par l'Imâm à un individu sur une ressource naturelle inexploitée ; cet individu étant l'exploitant exclusif.

En outre, *YIqṭâ'* se fait sous certaines conditions que le délégué doit respecter sous peine de perdre la ressource qui lui est allouée au profit de quelqu'un d'autre. Par exemple, lors de la phase de préparation de la terre, qui précède l'exploitation effective de celle-ci, le délégué doit s'abstenir de gêner Je travail des autres. De même, il doit bien observer les limites de la terre qui lui a été déléguée et éviter de les dépasser, tout en empêchant que les autres débordent sur son champ de travail. Également la phase de préparation de la terre ne doit pas être trop longue car l'objectif principal de *YIqṭâ'* est de répartir les fruits et les possibilités de travail sur les membres de la société.

Et si cette phase de prolonge, elle risque de perturber le processus de .production car elle laisse des ressources

---

[155] al-Ḥilly: *Qawā'id al-ahḳâm,* op., cit., p. 221, et aṭ-Ṭūsī, al-Mabsûṭ, op. cit.; T. 3, p. 273.

inexploitées. aṭ-Ṭfsï décrit cette situation dans « Le Résumé » : si le délégué tarde à exploiter la terre, l'Imām lui avertit :

« Ou bien tu l'exploites ou bien tu en laisses la possibilité à quelqu'un d'autre ».

Et si le délégué présente une excuse valable pour cela, l'Imàm lui laisse un délai, mais s'il n'a pas une raison valable et continue à laisser la terre inexploitée, l'Imām l'exproprie et délègue la terre à un autre.

Pour mieux clarifier la signification de la féodalité dans l'Islām il faut rappeler qu'il existe une autre forme d'exploitation des ressources naturelles. Il s'agit de l'affermage ou de la nomination par l'Imàm d'un individu qui exploite une terre appartenant au peuple (*h̲araj*). Mais la différence avec la féodalité c'est que l'individu' ici n'a aucun droit sur la terre, laquelle reste toujours la propriété publique et l'individu reçoit les récoltes de cette terre comme rémunération. Muḥammad Baḥr al-'Ulùm décrit cela :

« Le fait qu'une terre appartenant au peuple soit déléguée à un individu ne signifie nullement qu'elle n'appartient plus au peuple. La seule différence c'est que sa récolte va à l'individu entendu, en contrepartie de son travail »[156].

Cependant la féodalité comporte certains aspects négatifs qui découlent du comportement des dirigeants. A titre d'exemple nous citons le népotisme. Un exemple historique : lors de son avènement de quatrième Calife, l'Imàm 'Ali a exproprié tous les membres de la famille de son

---

[156] Baḥr al-'Ulûm (Muḥammad) : *Balāgat al-faqih*, An-Najaf aṣ-S̲arîf, T. ˙ p. 249.

prédécesseur puisqu'ils avaient bénéficié de leur position familiale pour obtenir l'affermage des terres.

2 - L'industrie

Même si les industries n'étaient pas très développées au moment de l'apparition de l'Islâm, il en existait quand même certaines telles que l'habillement, la fabrication des armes, l'industrie navale, ou alimentaire. L'Islâm a pris une attitude favorable vis-à-vis de ces industries. Le Qur'ân et les Ḥadlṯs les mentionnent :

« Les gains les plus mérités sont ceux du fabricant quand il se montre honnête dans son métier »[157].

Et

« Placez-les entre les Musulmans et laissez ces derniers bénéficier de leurs métiers »[158].

L'existence d'un système de contrôle *(Ḥisba)* en Islām démontre que la société islāmique a connu la planification économique et qu'elle a organisé les emplacements des diverses industries, de même que l'État procédait au contrôle de la qualité des produits.

3 - Le commerce

L'exemple le plus significatif de l'importance accordée par l'Islâm au commerce c'est que le Prophète qui avait été commerçant avait lui-même organisé le marché commercial.

Quant à l'Imâm 'AIT, il a écrit à son gouverneur en Égypte :

---

[157] aṣ-Ṣuyūṭī, « *Le petit recueil* », op., cit., p. 66.

[158] aṣ-Ṣâfi'I (Muḥammad Ibn Idris) : *ai-Um,* Ed. Ṣarikat al-faniyat al-mahdwcla. 1961, T IV, p. 57.

«Je te recommande les commerçants... Ils sont à l'origine des richesses et ce sont eux qui les apportent de loin à travers eaux et montagne, rivières et vallées ; ils les dénichent là où personnes n'oseraient aller les chercher. Veillez bien sur leurs intérêts, qu'ils soient près de toi ou loin.»

Un passage en revue des lois relatives à la production, à la lumière des textes du Qur'ân ou des *Ḥadīṯs* ainsi que les opinions de certains jurisconsultes nous permettent de comprendre la règle de répartition et le degré d'équité dans cette répartition.

En ce qui concerne la sécurité, l'assurance et la justice sociale, elles seront traitées dans le cadre des finances publiques à la fin de notre étude.

Depuis les toutes premières années de l'empire Islamique, les Musulmans étaient devenus célèbres dans le domaine commercial. Ils transportaient en effet les marchandises vers la Perse, la Syrie, l'Égypte, l'Inde et la Chine ou même les terres Byzantines.

Il convient donc d'exposer ci-dessous certains des principes qui organisent le commerce dans l'Islām.

a) Aperçu historique sur l'échange, dans la conception islāmique

L'échange joue un rôle important dans la vie économique puisqu'il constitue le trait d'union entre le producteur et le consommateur.

L'apparition de la monnaie est une conséquence nécessaire de l'extension et de la généralisation de l'échange, qui instauraient entre les partenaires économiques des relations dépassant le volume permis par le troc.

La monnaie est le moyen d'expression de la valeur respective des différents objets qui entrent dans l'échange

Mais sa création et son utilisation dans l'échange, si elles ont permis de faciliter les opérations, ont mis à nu les dangers liés à l'égoïsme, à la cupidité et à l'injustice, voire même à l'exploitation.

La monnaie a séparé dans le système capitaliste le producteur du consommateur et a donné naissance à un intermédiaire obligé, le vendeur, ou le négociant qui, par le jeu subtil de l'offre et de la demande, commande le marché, soutire le plus d'argent possible en achetant une marchandise à un prix bas et en la revendant à un prix très élevé. L'Islâm ne reconnaît pas, bien entendu, ni comme légitimes ni comme légaux les profits obtenus par la spéculation et l'usure. Le pouvoir politique a d'autre part le devoir d'exercer un contrôle strict dans le domaine de l'échange afin de ne pas voir se créer des situations telles que la concurrence déloyale, les monopoles etc.

b) Le lien entre la production et l'échange

La production, comme on le sait, est une opération qui consiste à transformer les produits naturels bruts en des produits consommables, en vue de satisfaire les besoins de l'homme. L'échange dans son acception juridique signifie, l'ensemble des opérations commerciales qui se concluent sur la base du contrat stipulant le transfert du droit de propriété qu'a une personne sur un bien à une autre personne. Sur cette base, nous allons étudier la conception islâmique de l'échange, et voir comment l'Islâm définit la relation qui existe entre le domaine de la production et celui de l'échange. Cela nous permettra, non seulement de cerner les éléments de la doctrine islâmique qui portent sur l'échange, mais surtout de voir à partir de là comment l'État agit dans le cadre spécifique que nous avons appelé espace mobile.

- La conception de l'échange dans l'Islām

Il apparaît de l'étude des textes doctrinaux et des dispositions de la jurisprudence que l'échange constitue fondamentalement une branche de la production. Cette conception concorde avec l'histoire de l'échange et des besoins objectifs qui l'ont engendré. En effet, dans les sociétés dites primitives, l'échange ne se pratiquait pas sur une large échelle, car généralement, l'homme vivait en fonction de ce qu'il produisait directement, et comme il arrivait ainsi à s'auto-satisfaire, il est évident qu'il ne cherchait pas, ou peu, à entrer en relation d'échange avec d'autres hommes.

L[1] échange apparaît donc principalement comme le produit de la division du travail et de la spécialisation. En se spécialisant, l'homme ne peut plus satisfaire tous ses besoins. Il fera appel à d'autres producteurs pour lui fournir ce qu'il n'arrive pas à produire lui-même. L'augmentation des besoins, leur diversification, sont à l'origine de la division du travail et de la naissance de l'échange sur une plus grande échelle, si bien que l'échange qui se pratiquait alors entre deux producteurs (troc) ne se fait plus que par l'intermédiaire d'une tierce personne, le négociant, le commerçant qui comme nous l'avons dit, exerce une mainmise sur le marché et gagne des bénéfices sans avoir fourni un travail productif[59].

L'Islām récuse ce schéma de l'échange, car dans sa conception comme dans sa doctrine, il considère que l'échange constitue une partie intégrante de la production, ainsi que l'exprime le quatrième Calife l'Imām Ali en affirmant l'identité entre commerçants et artisans, dans sa

[159] al-JarḥT (Ma'ad 'AIT) : *Naḥwa Niḏām Islāmy,* al-Markaz ai-'Alamy Lil-maṭbu'ât al-Iqtiṣâd al-Islâmï, Jada, 1981.

lettre au gouverneur d'Égypte que nous avons déjà mentionné.

Une disposition générale de la jurisprudence islâmique éclaire la conception de l'échange dans l'Islâm. Selon les jurisconsultes al-Amani, al-Suduk, as-Sahid at-Tânl, as-Sâfi'ï : le commerçant qui achète du blé n'a pas le droit de le vendre ou avant qu'il n'en n'est pris possession. Cela lui sera permis lorsque le blé qu'il a acheté lui aura été livré ; dans ce cas, le transport de la marchandise qui est stipulé dans le contrat de vente entrera en compte pour fixer le prix de vente de la marchandise au consommateur.

Cette disposition jurisprudentielle garantit donc les bénéfices obtenus par le commerçant.

l'Imâm Mūsa Ibn Ja'far lorsqu'il avait à répondre à la question de savoir si un commerçant avait le droit de vendre une marchandise dont il n'a pas encore pris possession, dit :

« Oui, à condition de la vendre au prix contant ».

Cette réponse allait dans le même sens que la disposition générale dont nous avons parlé.

Les jurisconsultes qui défendaient ce principe s'appuyaient sur plusieurs *Ḥadîtj* du Prophète et notamment sur celui-ci :

« Ne vendez pas en cours de route, mais seulement lorsque la marchandise sera arrivée à destination »[160].

G) Les moyens de l'Islâm pour développer la production

L'Islâm prône la lutte contre toute forme d'exploitation, qu'elle émane du pouvoir politique ou des hommes entre eux. Il tente d'harmoniser les intérêts sociaux et de créer

---

[160] al-Hur al-'Amily : *al Wasâ'il,* op., cit.,T. 2, p. 321-327.

un équilibre à la fois, au niveau de l'individu et au niveau de la société, un équilibre indispensable pour bâtir une société sur des bases saines, capables de s'engager dans une expérience de développement positif.

La religion islâmique s'est voulue un cadre d'organisation de la vie sociale capable de réussir un bon équilibre entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, et d'augmenter la production pour assurer le bien-être de l'individu et de la société. Ces deux exigences ne peuvent s'obtenir que grâce à la religion et à la force spirituelle qu'elle implique chez l'individu pour l'éloigner de son égoïsme d'ici-bas et pour l'orienter à penser davantage,au jour du Jugement dernier, en lui inculquant le don de soi, la défense des intérêts de la société qui sont la garantie des intérêts particuliers du moins à moyen et à long termes.

L'Islâm examine les faits économiques dans un cadre global, à la fois spirituel et intellectuel qui, en s'interpénétrant, créent une dynamique productive, voire une ferveur pour réaliser l'un des buts assignés à l'individu en terre d'Islâm : celui de l'accroissement de la production.

De son point de vue, la religion est aussi un support spirituel indispensable pour encourager l'individu à produire quantativement et qualitativement mieux. Ainsi il peut vivre dans une société plus juste et prospère, mais sans pour autant oublier qu'il est mortel, et en ayant à l'esprit la résurrection et le Jour du Jugement dernier. Pour revenir à l'augmentation de la production, nous pouvons dire qu'étant globale à la fois spirituelle et temporelle, la religion islâmique a dégagé deux sortes de moyens : une doctrine, et des moyens pratiques.

L'État qui adopte cette doctrine doit user de ces moyens pratiques pour réaliser l'objectif de l'accroissement des richesses.

1) Les moyens intellectuels

L'islām a incité les hommes à travailler car il considère le travail comme le fondement de la dignité humaine et lui donne un caractère sacré puisque, selon l'Islām, travailler est un acte de dévotion. Le Prophète ne dit-il pas :

« La recherche du gain licite est un devoir de tout Musulman et de toute Musulmane. Celui qui a mangé de ce que ses mains ont produit, Dieu le gardera avec miséricorde ».

Dans un autre hadith, le Prophète dit :

« Tout musulman qui sème et qui plante, et qui mange et donne à manger à ses animaux de sa récolte est un pieux »[m].

2) Les moyens pratiques et jurisprudentiels

Plusieurs dispositions jurisprudentielles vont dans le sens de l'encouragement à la production et à son accroissement. Parmi ces dispositions nous trouvons

* - L'Islām a ordonné d'exproprier toute personne qui n'exploite pas son terrain.

* - U a interdit les intérêts qui découlent du prêt du capital, garantissant ainsi sa transformation en capital productif.

* - H a interdit certaines activités non créatrices de richesses, telle la magie et les jeux du hasard.

* - H a interdit la thésaurisation de la monnaie et son retrait du circuit économique, en imposant tout capital thésaurisé.

[161] Muslim (Ibn al-Ḥajjâj al-Ḥasan an-Msabourî), ṢaḾ/î, Ed. Maṭba'at Sabih, Le Caire.

* - Il a interdit le « travail au noir » affirmant le statut respectable du travailleur.

* - Il a accordé à l'État le droit d'organiser la production et de la planifier d'une façon centralisée, afin d'éviter l'anarchie au niveau de la production.

* - Il n'accorde pas d'assistance sociale aux gens capables de travailler ; ce qui contribue à la mobilisation de leurs capacités productives.

Ce sont ces apports doctrinaux et pratiques de l'Islâm qui tendent à développer la production et accroître l'exploitation les richesses ; mais l'Islâm a laissé à l'État le soin d'étudier les conditions objectives qui organisent la vie économique, de mobiliser les richesses naturelles et les capacités humaines et d'élaborer un plan de développement économique qui permettra de garantir le bien-être social.

Ainsi, la doctrine s'est limitée à l'indication de quelques dispositions, et l'État doit tout mettre en œuvre pour la réalisation de l'objectif avec les moyens dont il dispose.

Section II ; Quelques responsabilités dit gouvernement islāmique

Dans sa conception d'une politique de développement, l'Islâm a tracé les grandes lignes permettant de réaliser le bien être social ; ceci à côté de quelques orientations d'une politique financière comme nous allons l'exposer brièvement.

A - Une politique de développement

La pauvreté et la détérioration de la situation économique sont considérées par l'Islâm parmi les causes des souf-

frances de l'homme et de sa dégradation morale et physique. Dans un hadith, le Prophète dit

« *La pauvreté est la mort* »[162].

Et l'Imâm 'AIT dit de son côté

« Si la pauvreté était déguisée en homme, je l'aurais tué»[163].

L'existence d'un enrichissement insolent aux côtés d'une grande pauvreté ne peut conduire qu'à la détérioration de la situation d'un pays. Cela mène également à des situations explosives, au développement des maux sociaux (tels que la criminalité), et l'éclipsé de la morale. Aussi, l'Islâm a-t-il dès le début de la révélation stipulé des lois, défini des principes qui tendent à faire disparaître la misère et la pauvreté.

Ces lois et principes économiques appliqués du temps du Prophète et des compagnons ont fait leurs preuves en faisant disparaître la misère, à tel point qu'on raconte qu'à l'époque du Calife umayyade 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz avait restauré la politique islâmique de justice sociale ; un homme avait envoyé son fils pour donner l'aumône à un pauvre, mais après avoir parcouru les rues, et ne trouvant pas de mendiant, l'enfant avait rendu l'aumône à son père[164].

Cependant, pour réaliser le bien-être social, l'Islâm définit les moyens parmi lesquels nous pouvons citer en premier lieu le travail.

---

[162] **Cité par al-Kuraysī :** *Niẓàm al-lslâm as-Siyâsī,* **Ed. Dār at-Ta'âruf Lil-maṭbu'â, Beyrouth, 2e édition, 1978, p. 247.**

[163] **L'Imâm 'AIT :** *Nahj al-Balâġa,* **op., cit., T. 4, p. 41.**

[164] **as-Sibâ'ï (Muṣṭafa) :** *Istirakiyyat al-lslâm (le socialisme de l'Islâm),* **Ed. ad-Dâr al-Qawmiyya Lil-Ṭiba'at wa na-naṣr, p. 226.**

L'Islām se préoccupe d'offrir du travail aux musulmans, et se soucie de l'augmentation de leurs revenus. Cela apparaît clairement à travers les propos de l'Imām 'Alï, suivants :

« O gens ! J'ai un droit sur vous et vous avez un droit sur moi. Mon devoir est l'obligation de vous conseiller et de développer vos richesses »[165].

Dans le même sens, l'Imàm 'Alï, en s'adressant à l'un de ses gouverneurs, met l'accent sur la nécessité de travailler et de produire. Il dit notamment, s'adressant à son gouverneur :

« Vous devez porter une attention particulière au travail effectif de la terre beaucoup plus qu'à l'impôt foncier, car tout progrès découle du travail... Tous ceux qui demandent l'impôt foncier sans se soucier du travail concourent à la destruction du pays et à l'appauvrissement des gens. La situation n'est que périodique, car la destruction de la terre n'est que le résultat de l'appauvrissement de ses propriétaires »[166].

L'Islām a encouragé le travail de différentes façons. Nous distinguons deux types de travail :

1- Le travail-devoir

Ce même type de travail est composé lui-aussi de travail-devoir obligatoire, et de travail-devoir volontaire ou facultatif.

a) Le travail-devoir obligatoire

C'est celui qui impose au chef de famille par exemple de subvenir aux besoins des personnes dont il a la charge.

---

[165] L'Imàm 'Ali : *Nahj al-Balâgà,* op., cit., T. 2, p. 84.

[166] L'Imàm 'AU : *Nahj al-Balâgà,* op., cit., T. 3, p. 96.

Le Prophète dit à ce propos :

« Maudit, maudit est celui qui ne subvient pas aux besoins de sa famille t »[167].

b) Le travail-devoir volontaire

C'est celui qui s'il n'est pas imposé à tous les musulmans et s'il n'est accompli que par une partie d'entre eux, son accomplissement n'est plus obligatoire pour l'autre partie (d'entre eux).

2 - Les travaux interdits

Sont considérés comme interdits, les travaux suivants : la fabrication du vin, la traite d'esclaves, l'aide apportée à l'injuste, la fabrication des appareils du jeu de hasard. L'Islām a aussi interdit le monopole.

En effet, si un marchand monopolise la vente d'un produit, il est un devoir de l'État de confisquer ce produit et d'en fixer le prix de vente. Ibn Haldūn a consacré, dans les Prolégomènes, un chapitre sur les méfaits du monopole'[68].

La condamnation du monopole relève du souci de l'Islām de protéger les pauvres... L'État est responsable de la lutte contre le monopole.

De la même façon qu'il a strictement interdit le monopole, l'Islām a interdit l'usure, qui procure un bénéfice obtenu sans travail. L'Imām 'AIT dit : « Celui qui bénéficie de l'usure, celui qui travaille ou qui est procureur ou témoin de ces opérations est dans l'illégalité et le péché »[169].

L'ïmâm aṣ-Ṣâdiq dit de son côté :

---

[167] al-Hur al-'Amily : Wasa'il as-Sī'a... op., cit., T. 6, p. 315.

[168] Ibn Hafdūn ('Abd ar-Raḥmân Muḥammad) : *al-Muqadima*, Dâr al-kitab al-Iubnânî, 1979, Beyrouth, p. 315.

[169] Cité par al-Kuraiṣī : op., cit., p. 257.

« Un dirham provenant de l'usure est plus illicite que celui obtenu par la prostitution dans la maison de Dieu (la Mecque) »[170].

En outre, la tricherie ou la fraude est autant interdite que le monopole et l'usure ; le Qur'ân déclare :

« Malheur aux fraudeurs ; ceux qui à l'achat sont exigeants et à la vente ne font scrupule ! »[171].

B - L'exonération des pauvres de l'impôt

L'exonération des pauvres et déshérités de l'impôt a été un facteur à la fois de l'accroissement de la production et du bien-être social. Cette mesure incite les nécessiteux à redoubler d'efforts afin d'augmenter la production et à satisfaire leurs besoins, L'Imâm 'Alī en donnant ces directives à ses gouverneurs, a recommandé : « qu'il ne faut pas obliger les gens à vendre leurs habits ou leur nourriture ou même leurs animaux de transport pour payer l'impôt[172]. »

C) Encouragement des commerçants et des artisans

L'État islâmique encourage les commerçants, les artisans et toutes les professions qui ne vont pas à l'encontre des principes de la religion musulmane. L'Imâm 'Alï a recommandé à Mâlik al-Aṯtar, lorsqu'il l'a nommé comme gouverneur d'Égypte ceci :

«H faut faire attention aux commerçants et aux artisans, il faut bien les traiter, les aider, car ils sont la source du progrès et les promoteurs de l'économie. Us drainent les richesses par voie terrestre, par la mer, en traversant les plaines et les montagnes. Tout le monde approuve les

---

[170] Ibid., p. 257,

[171] Qur'ân, S. LXXL11, v. î-6.

[172] Cf. al-Fikaki (Tawfiq) : *ar-Ra'î wa ar-ru'iyya,* Ed. Mu'sasat Nahj al-balaġa, 3e Ed, Téhéran, 1902 H (1952), p. 215.

commerçants et les artisans. Ils sont la paix d'une société, la tranquillité des esprits. Il faut donc les encourager là où ils se trouvent »[173].

D) Aspects de la politique financière de l'état islāmique

Le gouvernement représente la société, gère ses affaires tant sur le plan économique que social. Pour cela, il doit disposer des ressources qu'il doit gérer d'une façon saine.

1 - Les ressources publiques dont dispose l'État

Les ressources publiques sont :

a) Les impôts monétaires

- Les impôts sur les fortunes

- Les richesses monétaires : or, argent liquide c'est à dire, la monnaie courante de l'époque : sur cette monnaie, les gens doivent payer la *Zakat*™ quand cette richesse dépasse le seuil requis, et après une année de possession.

- La richesse animale moutons, vaches, chèvres, etc. pour lesquels il faut payer le *Zakat,* si le seuil requis est dépassé. Cependant il faut souligner que les animaux affectés aux travaux ne sont pas imposés.

- La richesse agricole telle : blé, orge, dattes, raisins secs,..., est soumise à la *Zakat.*

- La richesse maritime : L'État prélève le 1/5 du produit extrait de la mer.

---

[173] Cf. al-Fikaki : op., cit., p. 228.

[174] La *Zakat :* l'impôt prôné par l'Islām. Il s'agit d'une forme d'imposition spéciale tendant à faire disparaître les différences entre les riches et les pauvres. C'est un impôt social.

- La richesse commerciale : l'État prélève le 1/5 des bénéfices réalisés pendant une année, et après soustraction des dépenses pour la satisfaction des besoins des familles.

- La richesse artisanale : l'État prélève le 1/5 des bénéfices réalisés pendant une année et desquels sont déduites les dépenses au profit des familles.

- La richesse agricole : l'État prélève le 1/5 des bénéfices d'une année de culture après déduction des dépenses des familles.

- Les impôts généraux : comme par exemple la *Zakat al-fitr,* qui est payée à la fin du mois de Ramadan pour tout musulman. Cet impôt n'est pas forcément monétaire et peut être en nature : blé, orge, riz, dattes...

- Les impôts monétaires non-prescrits.

L'État peut créer des impôts nouveaux pour renflouer ses caisses afin de faire face à une situation grave, ou pour mener une guerre. Cet impôt est conforme à la jurisprudence qui s'appui sur ce verset qur'ânique :

« Préparez à leur intention ce que vous pouvez »[175]**.**

«... Engagez, dans la lutte pour la cause de Dieu, vos biens et vos personnes ! »[m]**.**

b) Les recettes publiques

L'État peut également disposer des recettes provenant de ses possessions immobilières : terres, mers, forêts, mines etc.

Au cours de notre étude, nous procéderons à l'examen détaillé de ces ressources.

---

[175] Qur'ân, S. VIII, V. 62.

[176] Qur'ân, S. IX, V. 41.

2 - Les dépenses de l'État

Ce sont des dépenses faites par l'État dans l'intérêt générai de la nation. Elles peuvent être affectées aux infrastructures économiques, au développement des services publics et à la prise en charge par l'État des pauvres et des nécessiteux. Nous faisons observer que :

a) L'État doit payer les salaires de ces employés, car il n'a pas Je droit de faire travailler les hommes sans leur donner un salaire, la corvée étant donc prohibée.

A l'époque de l'imām 'AIT, des musulmans sont venus le voir pour lui dire que dans leur ville, l'eau manquait mais qu'il suffisait de creuser pour avoir une rivière d'eau pure, et que, s'agissant d'une œuvre bénéfique, iis se portaient volontaires pour effectuer les travaux. l'Imām 'AIT a refusé l'assainissement volontaire, considérant que chaque travailleur doit bénéficier d'un salaire équivalent aux efforts qu'il fournit: et dans ce sens, il écrit au gouverneur de la ville, Kurda Ibn Ka'b en lui disant :

« Des gens de ta ville sont venu me voir pour discuter à propos du creusement d'une rivière dans la ville, et ce dans l'espoir d'augmenter leur production. Cela entraînera le bien de tous. Aussi, je te demande de les embaucher pour creuser la rivière, de les payer et de n'obliger personne à faire cette opération. Tous les intéressés vont travailler avec toi sans obligation ni contrainte, les fruits de ce travail seront bénéfiques, et l'abandon de ce projet ne sera que catastrophique pour l'Islām et les musulmans »[177].

b) Le gouvernement est obligé de préparer le budget nécessaire à tout projet. Il est responsable des frais de

---

[177] L'Imām 'AU, cité par al-'Asifi (Muḥammad Mahdi) : *an-Niḏām al-Mâly, wa tadâwil at-ṯarwa fi al-Islâm*, al-Maktaba al-îslamiyya al-Kubrâ.V 'Ed, Beyrouth. 1973, p. 57.

toute œuvre qui relève de l'intérêt général, responsable également de la bonne gestion des biens publics. Cette responsabilité est appelée, dans le droit musulman *al-Ḥisba* (et joue le même rôle pratiquement que la Cour des Comptes).

c) La répartition des services d'une manière équitable entre les membres de la nation... !

Par ailleurs, il a été observé que le gouvernement islāmique impose les musulmans en fonction de leurs capacités et de leurs ressources. L'égalité devant l'impôt doit se traduire par l'égalité dans la répartition des ressources publiques. Les dépenses de l'État doivent être équitablement distribuées entre tous les membres de la communauté musulmane. Ainsi, l'État musulman a organisé les dépenses en dépenses économiques, sociales, militaires, urbaines et autres.

Nous distinguons deux sortes de dépenses :

1 - Les dépenses d'ordre général et dont doivent bénéficier les pauvres.

Le pauvre dans l'Islâm est défini comme le déshérité qui ne peut subvenir convenablement à ses besoins pour un an à partir d'une date donnée.

Il y a trois catégories de pauvres :

A - Les malades et les personnes âgées

Muḥammad Ibn Abū Ḥamza nous a appris qu'une fois, l'Imâm 'Alï a rencontré un vieillard aveugle qui demandait l'aumône, et il s'est écrié : « Qui est cet homme ? », ils ont répondu : « C'est un chrétien ». Et l'Imâm a répliqué. « Vous l'avez usé jusqu'à la vieillesse, et vous le pri-

vez de tout, - une fois vieiili - donnez lui de l'argent de *Baït al-Mâl*[178].

B - Ceux qui ont fourni des services d'intérêt général :

Des services d'intérêt général comme l'enseignement, la propagation de l'Islam, la médecine, la sécurité publique, l'armée, la direction des affaires de l'État. Les auteurs de ces services ne sont pas, en principe, payés, car ils ne visent pas des buts lucratifs. Aussi, ne pouvant pas subvenir à leur besoin pendant toute l'année, ils rejoignent les catégories des pauvres et sont payés par conséquent de *Baït al-Mâl.*

C - Les chômeurs :

Ils reçoivent un salaire de *Baït al-Mâl* ainsi que nous pouvons le comprendre des propos de al-S̱ayẖ Muḥammad Hassan, qui dit :

« Tous ceux qui peuvent subvenir aux besoins de leurs familles entendu pour un an, on ne peut pas leur donner la *Zakat* car ils sont considérés comme riches, il est de même pour tous ceux qui ont une profession »[179].

2 - *Les dépenses publiques*

Us sont destinées aux services et domaines sociaux. Comme par exemple, ces dépenses ne doivent être appropriées par quiconque, comme il a été bien spécifié dans les livres de la jurisprudence, traditionnelle ou contemporaine.

---

[178] Le trésor public islamique.

[179] al-Najafî : *Jawahir al-Kalâm fî S̱arâ'i' al-lslâm,* Kitâb : la *Zakat* op., cit., p. 77.

Section III : Le besoin

A - La relation entre la production et la répartition

Y a-t-il une relation entre le mode de production et les formes de la répartition ?

Pour bien répondre à cette question, nous procédons à une comparaison instructive puisque c'est au sujet de cette question que le marxisme et l'Islām s'opposent fondamentalement sur le plan de la doctrine économique.

Le marxisme insiste sur l'existence de cette relation. Il avance que tout mode de production impose une forme particulière de répartition. Si un nouveau mode de production prend naissance, les formes de la répartition changent non sans luttes et résistance. La théorie de la répartition est donc intimement liée au mode de production.

L'Islām quant à lui, nie ce déterminisme historique et ne lie pas la répartition des richesses à un mode de production déterminé, mais ne les sépare pas non plus. Car cette relation entre la répartition et le mode de production n'est pas le fait d'un déterminisme historique ou de la fatalité, mais essentiellement le résultat d'un choix ; elle est fixée par la doctrine.

La doctrine économique islāmique considère que les lois de la répartition sont immuables et valables en tout temps et en tout lieu. Ces lois sont basées sur le postulat qui affirme le droit de l'ouvrier de recueillir les fruits de son travail.

Les opérations de production assumées par l'individu sont considérées par l'Islām comme une étape de l'application des règles générales de la répartition : ainsi vivifier une terre « morte », tirer l'eau d'une source ; cou-

per le bois ; extraire les minerais sont toutes des opérations productives nées de l'application préalable des lois de la répartition des ressources naturelles comme nous allons voir.

Les progrès techniques qui rendent plus performants et productifs les moyens de production, permettent à l'homme à la fois d'augmenter la production, et d'assurer sa mainmise sur la nature. Or, l'utilisation de ces moyens de production peuvent mettre en cause l'équilibre social et être source d'injustice sociale, ce qui pose un problème moral qui doit être résolu dans le cadre des idéaux de l'Islām qui cherche à instaurer la justice entre les hommes.

Le principe que la terre est à celui qui la vivifie et la travaille, peut engendrer une injustice sociale car si l'homme, dans l'ère du travail manuel, ne pouvait vivifier et donc exploiter, de grandes surfaces de terre, il le pourra dans l'ère des machines. L'utilisateur ou le propriétaire des machines agricoles pourra évidemment prétendre à plus de terres que celui qui continue à travailler la terre selon des procédés archaïques. Cela entraîne un déséquilibre dans la répartition des richesses naturelles et de ce fait des richesses produites. Pour éviter que ne crée un tel déséquilibre, il faut orienter l'application du principe conformément à la conception de la justice sociale dans l'Islām. Ainsi, naît une relation entre la production et la répartition, en fonction du principe qui fixe la production en tant qu'opération d'application des lois de la répartition, d'une façon telle qu'il puisse garantir la justice sociale.

Ainsi, en laissant le soin au pouvoir politique d'orienter l'application du principe de la répartition des richesses, l'Islām a voulu que l'application pure et simple du principe des richesses naturelles ne conduise pas à son exploitation abusive. Dans l'exemple que nous avions donné,

l'État, c'est-à-dire le pouvoir politique, a toute attitude de n'autoriser la vivification de la terre morte que dans les limites qui permettent le respect de la conception de la justice sociale telles que l'Islâm a adopté.

Ainsi, l'État intervient directement dans le champ de la production pour juger de la bonne application des lois de la répartition. Cela veut dire que l'intervention de l'État (instituée par l'Islâm) est conçu en tant que garantie de la validité en tout lieu et en tout temps, des lois générales de la répartition.

B- Pourquoi et pour qui produit-on ?

Pour accroître la production, le capitalisme utilise tous les moyens de production, considérés comme étant indépendants de la répartition. Pour lui, la fin prévaut sur les moyens. Aussi, la somme des richesses dont dispose une société y est considérée sans se soucier de leur répartition entre les individus. Pour cela, la doctrine capitaliste a encouragé l'utilisation de la machine qui contribue à l'augmentation de la production, même si cela entraîne, entre autres, l'augmentation du chômage. Par contre, l'augmentation de la production et la répartition des richesses ne sont pas considérées dans l'Islâm séparément. L'Islâm ne voit pas que le problème économique réside dans la baisse de la production, ni ne pense que la solution de ce problème consiste à produire davantage (comme dans le capitalisme). Il considère plutôt l'accroissement des richesses comme l'objectif devant se situer dans le cadre de son concept de la répartition. L'augmentation de la production n'est pas un objectif en soi, mais un objectif-moyen permettant de réaliser l'objectif-finalité, qui est en fin de compte la répartition équitable des richesses produites devant conduire au bien-être.

Cela étant dit, l'Islām *doit rejeter* tout ce *qui s'oppose* à la réalisation du bien-être à la fois individuel et social. Ces deux dimensions étant conçues comme liées et interdépendantes.

C - Le rôle du besoin dans le mouvement productif

Dans la doctrine capitaliste, le besoin est exprimé sous forme monétaire. Il donne lieu (selon le principe de l'offre et de la demande), au jeu subtil et pervers qui est celui de la spéculation. Orientant ainsi la production vers la hausse ou la baisse, l'investisseur capitaliste se soucie moins de la satisfaction des besoins les plus élémentaires des hommes que de la réalisation de plus de profit possible. Il se préoccupe de satisfaire les besoins de ceux qui, pourvus d'un certain pouvoir d'achat, peuvent acquérir une marchandise donnée et exclut par conséquent ceux qui ne disposent que de peu pour vivre.

L'Islām, par contre, veut que la production nationale soit orientée vers la satisfaction des besoins immédiats de l'ensemble des individus. Tant que le seuil de satisfaction minimale n'est pas atteint, il n'est pas permis d'orienter les forces productives capables de l'assurer vers un autre domaine. Le besoin lui-même joue à cet égard un rôle dynamique mais aussi régulateur dans le mouvement produc-, tif, au dépens du rendement proprement monétaire de cette production. D'où l'interdiction par l'Islām de la production de certains produits de luxe, qui mènent à des dépenses inutiles, - de son point de vue -, qu'elles soient individuelles ou collectives.

L'Islām ne permet cependant à l'autorité politique d'intervenir pour organiser la production que pour les raisons suivantes :

1) L'État doit assurer le seuil minimum de production des marchandises essentielles en limitant le plafond de

production, car ia gestion des projets productifs individuels sans orientation centralisée des pouvoirs publics peut mener à un désordre économique.

2) Dans le cadre de « l'espace mobile », l'État doit limiter ou définir la politique envers les nouvelles activités économiques suivant les buts visés par l'économie islâmique. Les prérogatives reconnues à l'État doivent permettre à ce dernier d'intervenir dans le champ productif à chaque fois que cela est nécessaire, sans tomber dans l'arbitraire, car la jurisprudence continue de tracer les limites de son intervention.

3) L'État intervient aussi dans le domaine de la répartition des richesses naturelles. L'individu n'a pas pour autant le droit de réaliser de grands projets sur cette richesse tant qu'il ne la possède pas en propre. Cela veut dire que les industries extractives par exemple ne peuvent être organisées que par le pouvoir politique légitime qui doit - à son tour - les mettre au service de la communauté musulmane. Par cette prise sur la production des matières premières, l'État commande, d'une façon indirecte mais efficace, les autres secteurs de la production qui sont dépendants de la production des matières premières.

Selon le capitalisme, le problème économique le plus important réside dans la rareté des ressources naturelles, et dans les besoins incessants et toujours croissants des hommes, des besoins qu'il faut satisfaire. Toute la doctrine économique capitaliste est fondée, nous semble-t-il, sur cette problématique.

Le marxisme, quant à lui, pense que le problème économique est généralement un problème de contradiction entre le mode de production et les modalités de la répartition des richesses produites.

L'Islām pour sa part, ne croit pas que les problèmes économiques proviennent de la rareté des ressources naturelles. Car la nature est capable de satisfaire tous les besoins des hommes à condition de la bien exploiter et de mieux répartir les richesses naturelles ou produites. Pour l'Islām, le problème fondamental réside dans l'homme lui-même, Le Qur'ân affirme ce postulat en ces termes :

« C'est Dieu qui a créé la terre et les deux et qui fait tomber du ciel une eau par laquelle il fait pousser, pour votre subsistance, des fruits de toutes espèces ; il met en mouvement pour vous les navires, cinglant les flots, par sou ordre ; pour vous, il fuit couler les fleuves ; pour vous U met en mouvement le soleil et la lune, s'entre-suivant sans relâche ; et pour vous, U met en mouvement la nuit et le jour, Il vous a donné de tout ce que vous lui avez demandé ;[et] si vous énumérez les bienfaits de Dieu, vous ne finirez pas ; l'homme est très injuste et très infidèle, entendu pour son arrogance et son égoïsme »[180].

Ces versets nous montrent clairement que Dieu a mis à la disposition de l'homme, dans ce monde vaste, toutes les possibilités naturelles et lui a fourni les biens qui sont capables, d'après le Qur'ân, de satisfaire ses besoins matériels.

C'est l'homme lui-même, qui, selon la doctrine islàmique, a raté cette occasion, à cause de sa déviation du chemin juste et équilibré qui lui a été tracé par Dieu. Ce comportement qualifié d'infidélité y est donc considéré comme la cause de tous les problèmes économiques que l'homme rencontre dans sa vie de tous les jours.

Cela se reflète dans la mauvaise répartition des richesses naturelles, dans « l'exploitation malsaine » de la na-

---

[180] Qur'ân, S. XIV, V. 37.

ture, dans les injustices que l'homme commet à l'égard d'autrui.

D'où la tentative de l'Islâm de limiter, par des moyens spirituels et juridiques, l'égoïsme de l'homme, source de nombreux problèmes économiques et sociaux.

!) - Le travail et le besoin

Nous allons tenter de jeter la lumière sur les conceptions de l'Islâm quant au travail et au besoin, et le rôle qu'ils jouent dans la répartition des richesses, car le travail et le besoin sont deux facteurs essentiels dans le système de répartition.

Le système islâmique de la répartition est conçu de lelie sorte que les intérêts des individus puissent coïncider avec l'intérêt général, l'Islâm n'ayant pas dissocié la satisfaction des besoins de l'individu de la satisfaction des besoins de la communauté (*Ijama')*.

1) Le rôle du travail dans la répartition

L'économie communiste sépare le travailleur d'avec le fruit de son travail. L'État (et à travers lui les bureaucrates qui détiennent les postes de commande) met la main sur la richesse produite par les travailleurs qui reçoivent selon le principe de l'étape socialiste.

A chacun selon son travail :

Sur cette base, la position, quant au travail, apparaît négative car ce travail devient selon la conception communiste un instrument de production et non de répartition. Seul le besoin détermine les modalités de la répartition des richesses aux individus. Aussi, ces derniers ne sont pas égaux et ne reçoivent pas la part qui leur revient par le travail qu'ils ont fourni.

L'économie socialiste marxiste limite quant à elle, la relation du prolétariat avec les fruits de son travail conformément à sa conception de la valeur. C'est le travail qui crée la valeur. La répartition de la valeur produite dans tous les domaines se fait donc sur la base du travail, selon le principe :

« A chacun selon ses capacités ».

Et non plus à chacun selon ses besoins comme dans la société communiste. Ainsi, le travail devient producteur de valeurs et un instrument de distribution des richesses produites.

La doctrine islâmique de la répartition diffère de celle de la doctrine communiste qui sépare le travail et les fruits de ce travail en considérant que seule la société peut s'approprier les richesses produites. L'Islâm ne considère pas la société comme étant un être qui se cache derrière les individus et qui les conduit dans telle ou telle direction, mais comme un ensemble d'individus qui bougent, qui vivent et qui travaillent, si bien que le lien doit être fort entre le travailleur et le fruit de son travail.

Les juristes musulmans ne sont pas non plus d'accord quand les économistes socialistes disent que c'est l'individu qui produit la valeur d'échange de la matière par son travail. La matière première, le bois, par exemple, qui provient de la richesse naturelle, prend sa valeur, - selon la conception islâmique du travail -, de la demande sociale pour l'acquérir. Le travail selon cette conception confère au travailleur le droit de s'approprier le fruit de son travail. Car celui-ci est le fondement de l'appropriation et est, de ce fait, considéré comme l'élément principal de la répartition. Le travail est le fondement de l'appropriation de la matière et non de la valeur.

Le plongeur sous-marin qui trouve des perles par son travail n'ajoute pas de valeur à la perle qui devient cependant sa propriété parce que c'est lui qui l'a repêchée des profondeurs de la mer. La valeur de la perle provient essentiellement de la demande sociale ou de son évaluation par le marché.

2) Le rôle du besoin dans la répartition

Le besoin est un deuxième élément qui participe au processus de la répartition des richesses. Cependant, pour montrer le rôle que joue le besoin dans la répartition pour l'Islâm, nous pouvons diviser la Société en trois catégories :

- Celle qui jouit de capacité intellectuelles et physiques, capables de les mener à un niveau de vie aisé.

- Celle qui, tout en travaillant, ne produit que ce qui peut satisfaire ses besoins les plus élémentaires.

- Une couche d'inactifs, vieillards, infirmes, physiques ou mentaux, inaptes par conséquent au travail productif.

L'économie islâmique s'organise sur cette base.

Elle reconnaît à la première catégorie sociale le droit de s'approprier ce qu'elle produit. Le travail et non le besoin est donc toujours la condition de l'appropriation et un critère de la répartition.

Par contre, pour la troisième catégorie le revenu est fondé sur le seul besoin, conformément à la solidarité sociale dans l'Islâm que nous aborderons par la suite.

Quant à la deuxième couche sociale qui travaille et qui ne recueille que le minimum vital, son revenu est fondé sur le travail et sur le besoin. Le travail lui assure sa survie et le besoin implique l'augmentation de son revenu selon les règles de la solidarité instituées par l'Islâm.

L'économie capitaliste, quant à elle, diverge complètement (dans ses positions quant au besoin) avec l'économie islāmique. En effet d'ordre général, le besoin dans la société capitaliste n'est pas un élément positif dans la répartition, car plus il est important, plus faible est la part des individus dans la richesse produite.

L'augmentation du besoin montre qu'il existe une force ouvrière plus importante sur le marché du travail capitaliste ; la demande étant plus forte que l'offre, les salaires diminuent et les bénéfices des capitalistes augmentent d'autant.

Le besoin dans le système capitaliste ne signifie pas quelque chose de positif dans la répartition des richesses, puisqu'il implique l'augmentation du chômage, la diminution des salaires et l'augmentation des bénéfices des capitalistes. Les remèdes qui y sont de plus apportés,- Allocations de toute sorte -, ne font que confirmer cet aspect que le législateur essaye de combler plus ou moins efficacement selon les pays en question.

Troisième partie

Structure doctrinale de l'Économie Islamique

La troisième partie traitera de la structure doctrinale de l'économie islâmique qui comporte des éléments immuables et d'autres mobiles et dynamiques. Nous répartirons les éléments immuables en deux groupes :

- les éléments immuables jouant le rôle de concepts ;

- les éléments immuables ayant la valeur de lois *(aḥkâm)*. Nous distinguerons entre le concept « doctrine économique » et celui de « Science économique »... Certains pourraient penser que le travail de l'économiste consiste à faire des calculs sur les données économiques et à établir des équations et des modèles, ce qui équivaudrait à dire qu'il est un mathématicien prenant pour point de départ de son activité les données et les chiffres qui lui sont disponibles. Ensuite, il soumet ceux-ci à des opérations diverses pour arriver, en conclusion, à des résultats économiques...

Selon cette conception du travail de l'économiste, la science économique se résume aux instruments comptables et mathématiques appliqués aux différentes données dans le but d'atteindre des résultats. On pourrait également penser que ce qu'on appelle la théorie devrait être dissocié de la science économique.

A notre avis, cette conception est erronée. En effet, la science économique est cette partie du savoir humain qui englobe la totalité des recherches et de réflexions sur des sujets se rapportant à la richesse aux moyens dont dispose l'homme pour en bénéficier et l'impact de cette exploitation, le fonctionnement de la société.

Ces recherches et ces questions, suivant leur nature, comportent trois parties :

- La première partie :

Les recherches économico-juridiques, et, ou en d'autres mots, la théorie économique. Cette partie est un ensemble de lois économiques se rapportant à la richesse et aux moyens d'en tirer le meilleur profit ; cette partie comporte par exemple : la revenu, la liberté économique et ses limites, les sources de revenu, les politiques économiques instaurées par l'État (à travers la planification du développement), le rôle de l'État dans le domaine de la sécurité sociale.

Tous ces points constituent des recherches économiques de nature juridique. Et ce qui caractérise cette première partie, c'est qu'elle regroupe des points qui entrent dans le domaine de la législation car ils englobent ce qui est toléré et ce qui est proscrit, ce qui est permis et ce qui est interdit. Les politiques économiques suivies par l'État s'insèrent dans cette première partie et sont de nature juridique.

- La deuxième partie :

Elle comporte les questions qui sont des relations objectives dans le marché et dans le circuit économique telles que la relation entre l'offre et la demande, la relation entre le taux de croissance des éléments de production et le taux de croissance du produit...

Ce sont là des relations objectives mais qui touchent au circuit économique, et elles sont de la même nature que les relations qui existent dans les autres domaines, telle que la relation existant en physique, entre la chaleur et la dilatation des corps.' Ces relations sont appelées les mécanismes économiques, ou les lois économiques, - au sens scientifique -, et sont des relations de cause à effet entre les éléments de la relation.

Cette deuxième partie se distingue des autres par son caractère concret et objectif, Alors que l'objet de la première partie entre dans le domaine du droit, la deuxième étudie des règles économiques extérieures permanentes ou du moins, relativement stables.

- La troisième partie :

Il s'agit de l'ensemble de recherches économiques à caractère technique, car elles entrent dans les domaines mathématiques ou comptables traitant des données purement numériques, tel que le calcul du revenu national et les différentes méthodes appliquées à cette fin, ainsi que l'instauration et le développement des équations et des modèles économiques.

En conséquence, la science économique comporte les trois parties présentées ci-dessus et on ne devrait pas la limiter à une seule de celles-ci. Donc, le travail de l'économiste consiste à découvrir les relations existant entre les phénomènes économiques et à appliquer les opérations et les calculs lui permettant de prouver mathématiquement l'existence de ces relations, telles que la relation entre l'épargne et la production, la relation entre les taux d'intérêt et l'inflation. Ce sont là des relations techniques que l'économiste traite en vue de les éclaircir, pour ensuite déduire leurs effets sur les données économiques chiffrées.

En plus de cela, l'activité de l'économiste englobe la première partie qui est la partie théorique et juridique du travail économique. Et il est de son devoir d'oeuvrer à la consécration de principes économiques ayant valeur de lois.

Bref, l'économiste traite toutes les questions se rapportant à la richesse, les moyens de

l'améliorer et d'en tirer le meilleur profit. Ainsi, il doit décider si la liberté économique favorise la réalisation de

ce but, ou si au contraire elle la freine et quels sont les autres moyens pour y parvenir.

Un regard sur les œuvres des grands économistes, Adam Smith, John Stuart Mil! ou Lord Keynes, montre qu'ils ont traité les trois aspects (parties) de l'activité économique. Ainsi, en même temps qu'ils élucident les phénomènes économiques (2ème partie) et posent des équations données pour les illustrer et conclure sur leurs conséquences logiques (3ème partie), ils déterminent par cela ce qui est « bénéfique », ou, au contraire, « néfaste » pour l'économie.

C'est de cette manière qu'ils ont démontré la primauté de la liberté économique et ses bienfaits sur la société.

La distinction faite par nous entre la théorie économique et la science économique se fonde sur la nature de chacune d'entre elles (recherche théorique et recherche scientifique), et ne vise nullement à éliminer la recherche théorique du domaine de l'économie.

La raison de l'établissement de cette distinction est de prouver comment les lois instaurées par la jurisprudence islâmique *ifiqh)* peuvent avoir un rôle économique, mais de nature doctrinale et non scientifique, car on ne peut espérer de la jurisprudence *ifiqh)* ou du droit qu'ils fournissent par exemple, l'équation expliquant la diminution de la production. Cependant ce qu'ils peuvent nous fournir, ce sont les principes et les concepts théoriques économiques se rapportant à ce qui est légal ou illégal, ce qui est permis ou interdit. Tous ces éléments devraient être regroupés au sein de la théorie économique qui fait à son tour partie intégrante de la science économique dans son ensemble, comme il a été précédemment explicité.

- Peut-on déduire la doctrine économique à partir de la science économique ?

Certains économistes pensent que ce serait une erreur d'inclure le théorique dans la structure de toute science et qu'il serait préférable que la science se limite à l'étude des phénomènes et à l'établissement des règles qui les expliquent ou les dictent. Ceci équivaut à dire que la science devrait traiter seulement la deuxième et la troisième partie déjà citées, et écarter la première de son domaine. Et s'il est effectivement déjà arrivé que les économistes aient inclus la théorie dans leurs études de l'économie, il serait cependant préférable de l'en écarter. A leur origine, les principes et les concepts jurisprudentiels sont tirés des autres sciences, telles que le droit, la jurisprudence *(fiqh),* la philosophie etc. Et tout ce qui entre dans le domaine du légal ou de l'illégal est étudié (comme étant des règles de comportement) par le «*fiqh* » ou la philosophie par exemple.

L'économie, pour sa part, axe son activité autour de l'étude des phénomènes en tant que phénomènes existant effectivement, sans s'occuper d'établir leur conformité ou non avec la morale, car la moralité ou la légalité sont deux concepts qui ne peuvent être quantifiés dans le domaine économique. D'après cette opinion, le critère pour inclure un élément dans la science économique ou l'en écarter, c'est le degré selon lequel cet élément est mesurable ou non, selon les méthodes d'analyse conventionnelles.

Ainsi, les éléments qui sont évalués par d'autres méthodes et d'autres critères, tel que le critère de droit ou de légalité, sont écartés de la science économique et insérés dans d'autres sciences telles que la jurisprudence *(fiqh)* ou le droit, qui ont pour vocation de traiter ce qui est légal ou illégal, permis ou proscrit.

La science économique, pour sa part, considère ces principes comme des postulats consacrés par d'autres branches du savoir, sans se charger de les entériner ou de

les révoquer car ils n'obéissent pas aux méthodes scientifiques d'analyse économique.

Cette tendance de la science économique est devenue plus marquée durant les derniers temps et plus spécialement, après que le marxisme ait introduit dans le domaine économique certains concepts puisés dans d'autres sciences, dans le but de prouver la validité de ses théories.

Parmi ces concepts nous citerons le matérialisme historique et la dialectique, concepts rattachés à l'histoire et à la philosophie.

Les partisans de ce point de vue pensent que ces questions théoriques devraient être étudiées au sein des sciences dont elles sont tirées, comme la philosophie, l'histoire ou le droit... Mesurant de cette manière leur légalité ou leur illégalité selon les méthodes d'analyse logiques propres à chacune de ces sciences.

- Quels sont les critères de repertorisation d'un groupe de problèmes et de recherche au sein d'une science donnée ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il importe de déterminer au préalable, les critères utilisés pour le regroupement d'un ensemble de recherches aux humains au sein d'une science donnée, en vue de classer les questions se rapportant à cette science.

Ce point a pour but de nous permettre de savoir si les principes et les concepts économiques (théorie économique) s'insèrent dans la science économique ou non.

Il existe une règle suivie dans la classification des sciences. Elle part du principe que les sciences se distinguent par leur objet et leurs méthodes. Ainsi, toutes les questions relatives au langage sont du domaine de la linguistique ou de la grammaire. De même, la physique regroupe tout ce qui touche aux phénomènes physiques, et le

seul but de cette science est d'expliciter les lois gouvernant ces phénomènes.

La science économique doit également obéir à cette règle, car son sujet et les questions qu'elle étudie se distinguent de ceux des autres sciences et elle traite tout ce qui se rapporte à la richesse. Son objectif est tout aussi particulier car il consiste à étudier toutes les activités qui tendent à créer, développer et faire fructifier la richèsse et même à proposer des solutions permettant de tirer le meilleur profit. Toute autre question s'écartant de ce sujet est considérée comme extérieure à la science économique et cela, quelle que soit la nature théorique ou scientifique de cette question. Ainsi les recherches sur la liberté économique (qui est une recherche théorique entrant dans la première partie de notre classement) se rapportent à la richesse car elles étudient les moyens de développer et de faire fructifier la richesse, et ne pourraient, en conséquence, être dissociées de la science économique sous prétexte que leur nature est juridique et être insérées dans le domaine juridique. Cela serait aussi erroné que d'éliminer les méthodes mathématiques utilisés par la troisième partie et **de** les reclasser parmi les mathématiques ; ceci manquerait de tout fondement logique.

Nous revenons à la question que les sujets de nature juridique (première partie) ne peuvent être évalués ou mesurés scientifiquement. Pour nous, ceci n'est pas totalement vrai car iî existe effectivement des critères scientifiques au sein des recherches juridiques, et même si certains d'entre eux constituent des jugements de valeur non scientifiques, tels que la justice, qui reste un critère non mesurable selon les méthodes d'analyse scientifique, ainsi que la notion d'intérêt et de bien social qui est un critère mesurable à un grand degré.

Quand Adam Smith défend la liberté économique, il le fait en la considérant comme l'instrument idéal utilisé pour la réalisation de l'intérêt et du bien-être de la société à travers l'instauration d'incitations économiques découlant de la libre concurrence. Ces incitations engendrent en effet le développement de la richesse et contribuent à la créer et à améliorer la productivité.

Ainsi, la théorie d'Adam Smith (liberté économique) peut être prouvée scientifiquement car le bien-être social, la richesse, son développement et sa multiplication, ainsi que celle de la productivité, tous ces sujets sont mesurables scientifiquement.

Il résulte de ce qui précède, que le fait, que la méthode choisie par la science économique soit adéquate, ne signifie point que les études et les principes théoriques doivent être éliminés du domaine de la science économique du moment que la dite méthode n'y est pas suivie, car la majeure partie de ces études théoriques sont prouvées par le biais des concepts d'intérêt et de préjudice sociaux, concepts mesurables par les méthodes scientifiques quantitatives.

Donc l'élimination des recherches théoriques du cercle du domaine économique, et son insertion dans d'autres sciences telles que la philosophie ou le droit, est un acte qui, selon nous, enfreint la règle objective qui distingue les sciences mais le point le plus important c'est que cet acte est incompatible avec le travail des économistes eux-mêmes. La majorité des discussions dans le domaine économique et qui ont fini par donner naissance aux différentes écoles, se fondent sur des éléments théoriques. En effet les divergences entre ces différentes écoles économiques (ou théories économiques) s'expliquent par leurs divergences du point de vue des recherches et des fondements.

théoriques, tels les problèmes de la légalité ou de l'illégalité.

A ce sujet nous allons d'abord établir une distinction entre les éléments théoriques[181] et les éléments scientifiques techniques ou le mécanisme économique[182].

- Les éléments théoriques : il s'agit d'un ensemble de recherches d'éléments qui s'occupent de ce qui devrait exister, sans tenir toujours compte des lois et des mécanismes. Ainsi, la liberté économique prônée par les économistes capitalistes n'était pas le résultat de l'interaction de lois économiques qui ont engendré un mécanisme déterminé appelé « liberté économique ». Celle-ci constituait plutôt la théorie soutenue par ces économistes, et s'insérait dans le cadre de ce qui devrait exister. La même chose pourrait se dire de la proscription de la pratique de l'usure (« Riba ») par l'Islâm. Cette prohibition n'a pas été motivée par un mécanisme de phénomènes économiques donnés qui ont résulté en un état donné (la proscription de l'usure) ; cet acte se rattache plutôt a un concept théorique entrant essentiellement dans le cadre de ce qui devrait exister et de ce qui ne le devrait pas même s'il peut s'appuyer sur une observation et sur de donnés scientifiquement vérifiable.

- Les éléments scientifiques (mécaniques) : ce sont ceux qui se rapportent et se limitent à l'observation des réalités effectives dans tous les domaines[183].

---

[181] **Marchall :** *Système et structure économique,* **P.U.F. 1959, p. 197.**

[182] **T. W. HUTCHINSON :** *Positive Economies and Policy objectives,* **George Allen & Urvvin L.t.d, London, 1966, p. 28.**

[183] **Villey (D.)** *Economie fondamentale : « à la recherche d'une doctrine économique* **», Genin, Paris 1967, p. 198.**

Notre rôle, en ce qui concerne ces réalités effectives, consiste à découvrir les lois qui régissent l'interaction entre les différents phénomènes ; telles le rapport entre l'offre et la demande d'une part, et la valeur commerciale d'autre part, cette relation étant considérée parmi les éléments scientifiques qui découvrent une réalité prévalant dans le monde économique entre deux phénomènes, à savoir l'offre et la demande et la valeur commerciale.

Nous allons traiter la structure de la doctrine, ou les éléments de celle-ci qui s'intègrent dans la notion de ce qui devrait être ou ne le devrait pas Quant aux éléments scientifiques ou les lois régissant les interactions entre les différents phénomènes économiques dans le monde Musulman, ils n'entrent pas dans le cadre de notre présente étude.

Cette structure doctrinale de l'économie islāmique comporte deux éléments principaux :
- le premier est immuable, malgré l'évolution des conditions, et le deuxième est dynamique.

A son tour, l'élément « statique » se subdivise en deux catégories principales : les éléments « statiques » ayant la valeur de concept et les éléments « statiques jouant le rôle de lois jurisprudentielles (*Aḥkâm*) qui constitue la base de. la législation islāmique de tout temps.

Premier chapitre

Les éléments concepts doctrinaux statiques

Section I : En ce qui concerne la richesse

A - La richesse économique est un instrument et non une fin

De nombreux versets et récits affirment que pour le Musulman, l'argent et les richesses ne constituent pas une fin, mais plutôt un moyen permettant de réaliser ses buts (l'objectif économique essentiel est de donner à l'homme les meilleurs moyens de jouer adéquatement son rôle de représentant (Califat) de Dieu sur terre)[184],

« Qui donc consentira à Dieu un prêt gracieux lequel lui sera doublé de multiples fois »[185].

Ja'far aṣ-Ṣâdiq rapporte également que :

« L'homme récolte au ciel ce qu'il a semé sur terre ».

L'Islām n'a cessé de rappeler qu'il libère l'Homme de l'esclavage des biens matériels de ce monde ci-bas et qui permet une évolution spirituelle. En quelque sorte l'Islām colorie la terre des couleurs du ciel, au contraire des théo-

---

[184] Cf. 'Oda ('Abd al-Qâdir) : *al-Mâl wa al-Hukm fi al-Islâm*, Ed. al-Muḫtàr al-Islâmï, 1977, p. 26; et Wafi op., cit.; al-Hâšimî (Muḥammad) : *Baḥūt an-Nizâm al-IslâmïEd. Markaz, ad-Dirâsa al-Manhajiyya.*

[185] Qur'ân, S. II, V. 246.

ries matérialistes qui en sont arrivées à tenter de vider la spiritualité de tout contenu et à l'expliquer par des raisons tenant à l'infrastructure matérielle.

Il y a une opinion qui dit que, dès lors que la science économique est une science répondant à des besoins, et du moment que ces besoins diffèrent dans la société islâmique de ce qu'ils sont dans les autres sociétés (du fait que les besoins spirituels entrent dans le cercle des besoins reconnus par la société islâmique), Il serait donc possible d'élargir le concept de besoin pour qu'il englobe en même temps les besoins matériels et les besoins spirituels.

Ainsi les mêmes mécanismes et règles de la science économique[186] seraient de nouveau utiles, et par conséquent l'économie serait vue en tant qu'objectif et non en tant que moyen.

Mais, à notre avis, cette tentative échoue du fait que les règles et les mécanismes posés par la science économique ont été mesurés selon le critère d'intérêt matériel et non de l'intérêt ou du besoin dans leur signification générale et la plus globale.

- Ces lois, dans l'Islâm tout au moins, dictent des comportements sociaux déterminés.

H ne convient donc pas de traiter ces lois de façon abstraite, ni de supposer qu'elles expliquent des comportements et des phénomènes économiques dans une société adoptant une doctrine différente comme, c'est le cas pour la société Islamique.

- Enfin, nous rejetons cette extension du fait importante, c'est que ce sujet est considéré comme le point de

---

[186] az-Zarqa' (Muḥammad Anas) : *al-Iqtiṣâd al-Islāmī,* Ed al-Markaz al-'Àlamî: *Abḥâṯ al-Iqtisâd al-Islâmï,* 1ère éd., 1980, p. 155/196.

vue doctrinal à savoir que, que dans l'économie islāmique, la richesse et l'économie constituent un instrument et non une fin.

Par conséquent, nous ne devons pas soumettre les valeurs spirituelles aux exigences matérielles.

Les valeurs spirituelles ne devraient pas être soumises aux lois appliquées, aux valeurs matérielles. Et même si nous supposons que le même mécanisme que les désirs et les intérêts matériels, le fait également pour les besoins spirituels, en partant du principe que ce qui motive l'homme à l'action spirituelle (comme le sacrifice du martyre) c'est l'amour de Dieu.

Nous distinguerons ensuite entre les deux concepts de motivation et d'objectif, l'amour, le plaisir et l'intérêt spirituel constituant une motivation et non une fin en soi.

Il faut également établir une distinction entre la cause qui motive et l'objectif. La motivation du martyr c'est l'amour de Dieu, mais l'objectif du martyr est la défense de la religion.

A ce sujet l'Imām 'Alï dit :

« Mon Dieu, je ne t'ai pas adoré par peur des flammes de ton enfer, ni par avidité pour ton paradis ; mais parce que j'ai trouvé que tu es digne d'être adoré »[187].

On peut conclure de ce qui précède que même si on élargit le concept de besoin pour qu'il englobe les besoins moraux et les besoins physiques, l'économie n'en demeure pas moins un instrument et non une fin.

Nous pouvons, donc, conclure :

---

[187] *Nahj al-Balâga* : L'Imam 'Alï : Ḥikam, p. 237.

- Que la propriété et la richesse constituent un moyen et non une fin en soi. Ce qui signifie que l'on considère la propriété des richesses, en fonction qu'elle joue ou non et à quel degré, à leur rôle social, à savoir la non utilisation (à la fois pour l'individu et pour la société) qui permet d'atteindre l'incarnation par l'homme du principe de représentation divine sur terre (Califat).

- Que le concept doctrinal se rapportant à la richesse économique empêche, ou du moins combat le développement de l'égoïsme et de l'exploitation chez les individus faisant partie de la société islâmique.

On peut définir la richesse comme étant tout ce qui contribue à combler, que ce soit d'une manière effective (les produits de consommation) ou potentielle (les moyens de production).

Ce qui précède, signifie que :

- Les choses qui ne satisfont pas un besoin matériel ne peuvent être qualifiées de richesse.

- Les objets servant à combler des besoins humains doivent être connus pour ce qu'ils sont.

Par exemple l'Uranium, avant la découverte de son utilité, ne pouvait être qualifié de richesse.

- Les besoins doivent être reconnus socialement en tant que besoins, et non laissés à l'appréciation des individus.

- Ces besoins humains doivent nécessairement être admis juridiquement, et tolérés par les valeurs morales de la société et par ses conventions juridiques ; par exemple le vin ne peut être qualifié de richesse dans une société islâmique car l'ébriété est bannie juridiquement.

On conclut que la richesse n'est pas quelque chose d'absolu et reste dictée par la considération sociale, relati-

vement subjectif ; de même qu'elle obéit à des considérations d'ordre juridique.

En plus de cela, on peut affirmer que le seul point sur lequel les doctrines islâmique, capitaliste et marxiste sont toutes les trois d'accord théoriquement, reste le développement de la production, et l'exploitation des ressources naturelles à un niveau optimal, dans le cadre théorique général, même si le cadre est différent d'une doctrine à l'autre.

Ce principe de développement de la production ne peut qu'être affirmé par de nombreux exemples concrets dès le premier État islâmique ; et à travers les statuts officiels dont l'histoire garde des traces jusqu'à nos jours. Comme c'est le cas des statuts écrit par le quatrième Calife pour son gouverneur en Egypte, Màlik al-Astar, à qui il a ordonné de les appliquer et de les faire respecter, lecture faite devant les habitants d'Egypte afin qu'ils soient au courant de leurs droits comme de leurs devoirs.

Ce texte[188] montre clairement que le bien-être matériel résultant du développement de la production et de l'exploitation optimale de la nature constitue un objectif recherché par la société croyante, car ce bien-être est à la fois le droit de ses membres et un critère d'équilibre et de justice.

B - **Les richesses naturelles et les besoins de l'homme**

La doctrine islâmique affirme que les richesses naturelles sont suffisantes pour satisfaire les besoins de l'homme ; la pauvreté et la misère découlent de l'injustice sociale dans la répartition de ces richesses et du fait

---

[188] Nahj al-Balâga, L'Imâm 'AIT.

qu'elles soient dilapidées dans des œuvres qui ne répondent pas aux besoins essentiels de l'homme.

Alors que la théorie économique capitaliste prétend que les problèmes économiques sont dus au fait que les richesses sont limitées ou insuffisantes face à l'infinité des besoins- C'est la fumeuse thèse de la rareté.

De ce fait, l'économie cherche à trouver un juste milieu entre ces ressources finies et ces besoins infinis. L'apparition de l'économie politique est venue consacrer cette doctrine, ou hypothèse fondamentale.

La raison de l'introduction de cette hypothèse dans la science économique tient au fait que les économistes ont été influencés par une vision matérialiste de la vie et de l'Univers qui explique le pessimisme ambiant.

Le Malthusianisme constitue, à cet égard une bonne illustration. Fondé sur une approche catastrophiste de l'avenir de l'humanité du fait de la croissance de la population à un rythme géométrique alors que les richesses se multiplient à un rythme arithmétique, il a fini par proposer une politique démographique contestable et a même vu dans les guerres destructives un certain salut pour l'humanité !

Or, l'Islām de son côté, part du principe que Dieu est .le Créateur, et se base sur la Sagesse, la Miséricorde et la Puissance divines qui ont créé l'homme sur une terre abondante.

L'hypothèse du conflit entre l'infinité des besoins et la finitude des ressources s'y trouve tout naturellement exclue.

En effet l'Islām inverse plutôt l'équation, reconnaît l'infinité des ressources et le caractère fini (dans le temps) de l'homme, donc de ses besoins.

Le Qur'ân dit clairement :

« Il vous a donné de tout ce que vous lui avez demandé ; et si vous énumérez les bienfaits de Dieu, vous ne finirez pas ; l'homme est très injuste et très infidèle »[189].

La pauvreté et la privation ne s'expliquent donc pas par l'infinité des richesses naturelles, mais plutôt par l'injustice de l'Homme vis à vis de ses semblables. Ceci peut être établi, - pour la doctrine islâmique -, par des preuves de natures diverses mais qui se résument en deux catégories :

a - Les preuves légales

Au travers d'un exposé de très nombreux versets qur'âniques affirmant les richesses existantes consacrées en faveur deThomme :

«Si vous comptiez les bienfaits d'Allah vous ne sauriez les dénombrer »[190].

Ces versets prouvent plusieurs points :

- Dieu est seul maître des richesses et des ressources car c'est Lui qui les fournit à l'Homme pour lui permettre d'incarner la représentation (Calife) de Dieu et par là d'exercer son véritable rôle sur terre.

- Tous les besoins de l'Homme peuvent être comblés par la nature et ses richesses mises à sa disposition.

- Ces versets introduisent le concept d'abondance comme nous l'avons vu. Ainsi il serait impropre^d'adopter une attitude pessimiste ou d'avoir une appréhension sur la possibilité de combler la totalité des besoins de l'Homme,

---

189 Qur'ân, S. XIV, V. 37.

208 Qur'ân, S. VII, V. 30.

h - Les preuves rationnelles

On peut les déduire de l'étude des sociétés humaines et de l'observation des cas de pauvreté et d'aliénation découlant soit de la mauvaise répartition des ressources, soit de leur dilapidation, ou bien de ces deux facteurs réunis.

Et comme l'a dit l'Imām 'Alï Ibn Abū Ṭâlib :

« Toute richesse excédentairement abondante implique un droit spolié à côté d'elle » (Nahj al-Balâġa).

Parmi les aspects de l'injustice de l'Homme on trouve la mauvaise répartition comme il ressortira de notre traitement du système de répartition dans l'Islām dans le cadre des éléments-lois statiques. Un autre aspect de l'iniquité de l'Homme réside dans la dilapidation et la prodigalité, comme par exemple la course aux armements entre les pays et les modes de vie de consommation excessif à côté de la famine et d'autres calamités qui sévissent dans le monde d'aujourd'hui. En termes économiques, nous pouvons dire que le problème économique ne réside pas dans la pénurie mais dans l'injustice de répartition (iniquité) ; et dans le fait que les instruments de production ne sont pas orientés pour produire les marchandises primordiales effectivement demandées, de manière à assurer le bien-être de l'Homme quitte à voir apparaître une opulence restreinte dans une ambiance de bien être généralisé.

On pourrait nous répondre que le verset précédent ne s'applique pas à toutes les sociétés. Car il existe des sociétés souffrant de manque de ressources et ne possédant ni pétrole, ni- minerais, ni toute autre matière première, ni même ressources hydrauliques. Alors comment pourrait-on affirmer que les biens sont disponibles chez tous les

peuples de façon abondante, dépassant les besoins des populations ?[191].

Mais après une étude minutieuse de la réalité, on pourrait montrer que la cause en revient à des facteurs découlant de l'injustice de l'Homme et de sa dilapidation des richesses locales. Si nous analysons, par exemple, les causes d'arriération de la société afgane, par rapport à la société suisse (qui ne dispose pas non plus de ressources naturelles), nous remarquerons un ensemble d'aspects de l'iniquité de l'Homme. Celle - ci peut être d'ordre économique, social, politique, culturel ou scientifique. Elle peut également être interne au pays,- concentration de richesse, projets et dépenses inefficaces -, ou extérieure, provenant de la domination impérialiste.

L'équation posée par le Qur'ân s'avère correcte car la réalité actuellement vécue résulte de l'oppression de l'homme par l'homme, et de l'incapacité à mettre en valeur les ressources existantes.

C - La relation entre l'application de la justice et des valeurs divines dans la société et l'abondance de la production

L'existence de cette relation se trouve confirmée dans le Qur'ân et dans les Ḥadîṯs. Le Qur'ân établit un lien entre l'application ou non des principes de L'Islâm d'une part, et les lois historiques d'évolution d'autre part ; en d'autres mots, il relie les deux aspects spirituel et matériel, considérés au niveau de la société.

Les nombreux versets qui exposent l'histoire des sociétés où sévissent la tyrannie et l'oppression, consacrent

---

[191] Babily (Muḥammad Muḥammad) : *as-Sûq al-Islâmiyya al-Mušṯaraka (Le marché commun islâmique),* Dâr al-Kitâb al-Lubnânï, Beurouth, p. 45/60.

cette relation et la considèrent comme étant une des lois de l'histoire.

En effet, du fait de cette tendance tyrannique avec ce qu'elle comporte fini par déséquilibrer lesdites sociétés et même les détruire si elle persiste dans le temps. La consolidation du gouvernement tyrannique et corrompu est donc considérée par le Qur'ân comme le prélude au dépérissement de la société.

Par contre de nombreux versets affirment que le tout puissant a étendu ses bienfaits sur les sociétés qui ont cru en lui :

« S'ils avaient restauré la Torâh, l'Evangile et la révélation qu'ils reçurent de leur Seigneur, ils cueilleraient leur subsistance d'au-dessus d'eux et de dessous leurs pieds »[m].

«Et si les peuples des cités avaient ajouté foi et avaient craint Dieu, nous aurions répandu sur eux des bénédictions du ciel et de la terre ; mais ils renièrent, et nous les emportâmes, pour ce qu'ils perpétraient »[193].

Ces différents versets prouve que L'Islàm consacre l'existence d'une relation entre l'application de la justice et la prospérité.

Il n'est donc pas étonnant que parmi les principes les plus importants de l'islâm on distingue le principe de l'égalité entre les gens devant Dieu et devant la Loi et le principe du combat contre l'injustice. Dès lors, toutes les lois islāmiques ont pour point de départ la réalisation de la justice.

---

[192] Qur'ân, S. V, V. 70.

[209] Qur'ân, S. VI, V. 160.

En effet, la justice constitue un principe qui s'applique à la société musulmane, tant du point de vue théorique que pratique. Sa source est le Qur'ân qui a répandu ce principe entre les gens et qui l'a fait épanouir du point de vue culturel, philosophique, scientifique et social. Le Qur'ân affirme même que l'organisation de l'univers et de l'existence est basée sur le principe de la justice et de l'équité[194].

Le Qur'ân a mentionné que le but de l'envoi des Prophètes est d'instaurer une organisation humaine fondée sur l'équité et la justice.

« Dis-leur . Mon Seigneur ordonna l'équité »*[195].

Aussi le Qur'ân a-t-il porté une attention particulière à la justice législative, c'est-à-dire la prise en compte de la source de la justice continuellement, dans l'organisation jurisprudentielle.

«...Cela est plus équitable, aux yeux de Dieu, plus propice à l'intégrité du témoignage... »[196].

« ...Prenez à témoin deux hommes équitables d'entre vous, et établissez le témoignage en vue de Dieu... »[197].

En conséquence on peut dire que la justice divine est un article de foi du point de vue de l'Islâm.

La justice, d'autre part, est conçue comme étant la protection des droits de la communauté, en tant que corps social, et aussi des individus.

On verra, un peu plus loin dans notre étude comment la signification de la justice exerce une grande influence sur

---

194 Qur'ân, S. VII, V. 55.

195 Qur'ân, S. VII, V. 28.

196 Qur'ân, s. II, V. 282,

197 Qur'ân, S. LXV, V. 2.

la rédaction d'un programme détaillé de l'économie islā-mique, que ce soit au niveau théorique ou au niveau législatif.

Si l'Islām incite les hommes à réaliser la justice et en a démontré les bienfaits, de l'autre côté il n'a pas manqué de rappeler les pires châtiments qui attendent les injustes.

L'Islām a été contre tout dictateur, et comme l'a dit le Prophète :

« Celui qui sera le plus aimé de Dieu le jour de la Résurrection, l'Imârn juste ;

et le plus maudit par Dieu le jour de la résurrection, un Imâm injuste, son châtiment sera dur »'[198].

Nous allons aborder un point qui s'insère lui aussi dans le cadre de la justice : L'égalité sociale.

Le principe de l'égalité sociale est le troisième volet dans l'économie islàmique, l'Islàm l'a organisé dans un système de distribution des richesses dans la société.

Il utilise des éléments et des mécanismes qui assurent une bonne répartition afin de réaliser l'égalité et sur des principes de base.

L'Islâm en incluant l'égalité sociale dans les principes de base sur lesquels est fondé son édifice économique, n'a pas adopté l'égalité sociale dans sa compréhension abstraite générale.

L'Islâm a limité cette compréhension et l'a introduite dans un plan social déterminé. II a pu, après cela, l'organiser dans une réalité sociale vivante dont l'égalité est un principe de base.

---

[198] D'après Ṣaḥlḥ at-Tirmiḏî, cité par : al KurasT (Bâqir S̲arif), *al-'Amal wa ḥuqûq a-'âmil fi al-Islâm,* 3ème Ed. Dàr al-Anwâr, Beyrouth, p. 99.

L'Islâm a une conception détaillée de l'égalité sociale. L'image de l'égalité sociale contient deux principes généraux, dont chacun a ses principes et ses détails. Il s'agit de la solidarité sociale et de l'équilibre social.

D - Dieu est le maître absolu et unique de toutes les richesses et a l'origine, il les a créées pour le service des sociétés

Cette propriété peut être posée comme concept d'un côté, et comme loi et législation d'un autre côté.

L'aspect conceptuel stipule que Dieu est le véritable Propriétaire de toutes les richesses, car il est le Créateur de ces richesses[199].

Ce concept joue un grand rôle dans la relativisation de la relation de l'homme à la propriété et de ses effets négatifs, tels que l'égoïsme et l'amour des richesses.

Quand au niveau jurisprudentiel et juridique : la totalité des richesses sont des propriétés légales de Dieu. Et c'est là un droit de propriété absolue, contrairement à celui des hommes qui reste relatif par rapport aux autres hommes.

Cette formulation détermine les compétences de l'État Islamique ou du gouvernement.

Les richesses, qui sont gérées par les hommes ont été donc consacrées à l'origine pour servir le genre humain et la société des hommes. Cette propriété relative vise à conjuguer la jouissance individuelle à l'exploitation des richesses sans créer des situations de monopole.

Quant à la deuxième partie de notre énoncé (il les a consacrées au service de la société), et en dehors de la

---

[199] Cf. Qahf (Muzir) : *Étude du système économique islamique,* une revue : « *Que sais-je de l'Islâm* », Université d'Alger, Mars 1980 n° 13, p. 26.

formulation juridique et jurisprudentielle *(fiqh)* traitée ci-dessus, nous pouvons affirmer que Dieu a créé les richesses pour favoriser le bien-être de la société, car les versets du Qur'ân considèrent toujours la communauté.

Les individus doivent bien gérer leurs propriétés et s'abstenir de les dilapider. On peut remarquer que le Qur'ân détermine le propriétaire des richesses en annexant celles-ci à la société et non à leurs propriétaires légaux. Il ne dit pas :

« Ne donnez pas aux prodigues leur argent » mais, *« Ne donnez pas aux prodigues votre argent »*[200].

Le verset désigne de cette façon ces richesses qui tout en appartenant aux prodigues, sont en dernier ressort la propriété de la communauté. Cette annexion (détermination) qui remet les richesses des prodigues à la société est la preuve que le but et l'objectif de l'exploitation de l'argent doit aller dans la direction du service de la société.

Ainsi les principes de la propriété privée ne dépassent pas les limites d'une répartition, quoi qu'essentiellement libre et spontanée. Elle assume une fonction sociale dont le but réel est de servir la communauté humaine. Aussi, toute forme d'exploitation pouvant conduire à une situation de monopole, devrait être limitée et planifiée. Il incombe donc à l'État, et plus généralement à toute la société, d'intervenir pour freiner une telle forme d'exploitation et l'empêcher de se développer.

E - Les inégalités dans les capacités et les possibilités des individus ainsi que dans le revenu est une réalité innée et nécessaire sans laquelle la vie sociale devient impossible pour l'homme

---

[200] Qur'ân, S. IV, v. 5.

Cette idée est un élément conceptuel original et immuable par lequel l'Islâm s'oppose aux doctrines économiques socialistes.

Celles-ci se fondent sur un concept philosophique déterminé qui dit que tous les hommes devraient être égaux dans tous les domaines, y compris celui du revenu, et que toutes les inégalités actuelles sont en contradiction avec la situation naturelle originelle, et avec la situation juste, requise par la justice sociale.

Ces doctrines tentent d'expliquer la totalité des injustices par des causes et des motifs extérieurs qui, d'après elles, découlent de l'oppression des pauvres par les plus forts et la spoliation de leurs droits et de leurs richesses.

Nous tenterons de réfuter ces théories et de démontrer que le concept Islamique original et irréfutable qui reconnait et affirme les inégalités entre les individus en ce qui concerne leurs aptitudes et leurs possibilités. Les aptitudes spontanées sont inégales (et la meilleure preuve de cela sont les inégalités apparentes entre les hommes dans les aptitudes intellectuelles et physiques).

Cette inégalité s'applique également aux aptitudes acquises qui sont influencées par des événements extérieurs qui sont à leur tour d'inégale proportion.

Ainsi par l'inter-action des aptitudes individuelles inégales d'un individu à l'autre (les aptitudes innées) et les conditions objectives qui sont de même inégales (aptitudes acquises), il résulte un cadre général de différentes aptitudes et possibilités entre les individus d'une société[201].

---

[201] Jamâl (Muḥammad "Aixl àl-Mun'im) : *Mawsu'at al-Iqtiṣâd al-Islârniyya (Encyclopédie de l'économie islâmique),* 1ère Ed. Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, Beyrouth, 1980, p. 45.

Cette inégalité dans les capacités constitue, du point de vue qur'ànique, une justification naturelle de l'inégalité des revenus, laquelle doit rester limitée. C'est d'autant plus vrai que la vie sociale ne peut prospérer qu'avec des conditions d'inégalité des aptitudes et des possibilités, donc des revenus.

« C'est nous qui avons réparti entre eux leur subsistance en cette vie, et élevé de degrés les uns par rapport aux autres, pour que les uns prennent les autres à leur service ; et la grâce de ton seigneur vaut mieux** que **ce qu 'ils amassent. »[202]

Ce verset démontre que l'inégalité des richesses est un vouloir de Dieu. De même qu'il a placé des hommes plus haut que d'autres ; il faut entendre par là dans les niveaux de vie et non les degrés spirituels ou au niveau de la dignité humaine.

Dans ce même verset, le « pour » a une valeur de causalité. Et la raison dernière de l'inégalité des êtres humains, c'est que cette inégalité permet une complémentarité dans les fonctions des uns et des autres. Car, comme les humains ne peuvent combler tous leurs besoins par eux-mêmes, ils sont obligés de faire appel aux autres, donc de vivre en société. Cette idée n'a pas une valeur négative d'exploitation et ne devrait pas être comprise comme équivalent d'« asservissement » ou de « soumission ». Ainsi le verset prouve que sans l'hypothèse de l'existence des inégalités, il ne saurait y avoir une vie sociale prospère ou toutes les tâches seraient assumées.

L'inégalité est donc nécessaire, mais à condition qu'elle soit déterminée par les besoins légitimes et qu'elle n'aboutisse pas à l'apparition de contradictions sociales extrêmes

---

[202] Qur'ân, S. XLÎII, V. 31.

ou des conflits de classe portant atteinte aux valeurs et aux objectifs humanitaires de l'Islâm. C'est pour cela que les exploitations, telles les monopoles, sont, en principe, prohibées ainsi que la consécration des inégalités en terme de considération humaine ou de discrimination absolue entre les hommes.

« Ton seigneur vaut mieux que ce qu'ils amassent »[203].

Le classement établi par Muḥammad Bâqir aṣ-Ṣadr illustre notre propos puisqu'il divise la société en trois groupes

- Le premier possède des capacités intellectuelles et pratiques pour assurer sa vie à un niveau élevé ;

- Le second groupe peut travailler mais ne produit que ce qui satisfait à ses besoins vitaux ;

- Le troisième groupe ne peut travailler à cause d'une incapacité physique, mentale ou autre.

Le premier groupe reçoit sa part de la répartition des richesses sur la base de son travail, le besoin ne joue aucun rôle chez lui. Chaque individu est récompensé selon ses propres possibilités dans les limites fixées par la loi islâmique.

Le revenu du troisième groupe se base, par contre, seulement sur le besoin. Ce groupe étant incapable de travailler, il doit avoir une part de la répartition, qui lui assure des ressources vitales sur la base de ses besoins, suivant les principes de la prise en charge générale et de la solidarité sociale dans la société islâmique.

Quant au deuxième groupe qui travaille, mais n'obtient que le minimum pour assurer sa subsistance, son revenu

---

[203] Qur'ân, S. XL111, V. 31.

sera déterminé à la fois en fonction de son travail et de ses besoins.

Le travail lui assure les biens nécessaires à la vie, et la détermination en fonction des besoins sert à augmenter le revenu de ce groupe, suivant les principes islāmiques de l'égalité et de la solidarité sociales, afin de permettre à ces individus de vivre décemment.

F - Le refus des conflits de classe et de l'accumulation des richesses par une partie limitée de la société

Le verset suivant signale un principe très important de l'économie islāmique

« Tout ce que Dieu a fait prendre par son envoyé, qu'il en revienne de butin a son messager, or vous n'y aviez engagé ni chevaux, ni chameaux, mais Dieu, lui donne à ce messager autorité sur ce qu'il veut tandis que Dieu est capable à tous. »[204]

On doit en déduire que les richesses doivent être reparties et ne pas circuler seulement au sein d'une élite.

Ainsi la société islāmique doit œuvrer à la réalisation de cet objectif par la prévention du monopole des richesses au sein d'une classe limitée. Elle doit instaurer, à la place de ceci, le principe de proportionnalité du revenu. Comme nous l'avons vu, l'Islām refuse le concept d'égalité obligatoire (des revenus) et instaure celui d'inégalité réglementée tout en favorisant 1' égalité. Ces deux points se complètent car l'inégalité ne doit pas arriver à un niveau où elle perturbe l'équilibre général et la justice sociale, entraînant la main mise d'une élite sur. les richesses sociales en les accumulant et les monopolisant en son sein.

---

[204] Qur'ân, S. LIX, V. 7.

Il est d'ailleurs significatif que dans les pays capitalistes, 90% de richesses se concentrent aux mains de 10 % des individus. Ce phénomène découle de l'existence d'une « caste » formée par cette élite, par l'application des principes islāmiques et de ses corollaires se rapportant à l'équilibre social ; 90 % des richesses pourraient être attribués à 90 % des individus par exemple. C'est la meilleure formule pour réfuter l'hypothèse capitaliste.

Section II : Le travail et la production

A - Le travail et la production sont des obligations en Islām

- En Islām, les concepts de travail et de production se rattachent aux éléments-concepts permanents. Et ensemble avec le bénéfice, ils constituent une obligation en Islām ; et l'oisiveté est un péché.

- L'Islâm donne la priorité à certaines types d'activités, tels l'agriculture et le commerce. Ainsi l'encouragement de l'agriculture, par l'Islâm peut être classée parmi les éléments conceptuels permanents.

Le Qur'ân a lancé un appel à la nécessité du travail, favorisé les bénéfices et encouragé les efforts déployés dans ce sens.

Dieu a dit :

« Une fois la prière est terminée, dispersez-vous et cherchez la grâce de Dieu ; et invoquez Dieu fréquemment ; peut-être que vous prospérerez ? »[205].

Le Qur'ân a appelé les hommes au travail. Il leur a également imposé de se montrer positifs dans leurs activités,

---

[205] Qur'ân, S. IX. V. 105.

d'être sérieux et dynamiques, dans le but de réaliser leurs propres objectifs en même temps que ceux de la société[206].

Du point de vue de l'Islam̄, le travail quel que soit son niveau est un honneur pour l'Homme, et est préférable au fait de tendre la main aux autres ou d'exercer toute autre activité peu honorable.

Ceci ressort du Ḥadîṯ suivant :

« Si quelqu'un d'entre vous prend une corde, qu'il monte en haut d'une montagne pour couper du bois et qu'il ramène ce bois sur son dos, attaché avec la corde, alors cela lui sera beaucoup plus honorable que de tendre la main aux autres ». Sahih al bukari.

L'Islâm n'admet pas des Musulmans qu'ils vivent au dépens des autres, et ne leur permet pas non plus d'abandonner leur travail et passer leur temps à prier Dieu qu'il les enrichisse sans faire aucun effort pour cela.

L'Islâm considère le travail comme un combat pour la cause de Dieu et voit l'effort que déploie l'individu afin de faire subsister sa famille parmi les meilleures adorations et sacrifices.

Ainsi il apparaît que pour l'Islâm, le fait de travailler pour combler ses propres besoins, ceux de sa famille, ou de ses parents, équivaut à travailler pour Dieu ; cet acte est même considéré parmi les cultes et les aspects de l'adoration les plus importants.

Dans le même ordre d'idées, l'Islâm considère que les travailleurs ont plus de mérite que les combattants pour la parole de Dieu, et le Qur'ân les place avant les combattants :

[209] Qur'ân, S. VI, V. 160.

« Il sait que sur votre nombre il y aura des malades ; d'autres iront sur la terre rechercher une générosité de Dieu, et d'autres combattront dans la voie de Dieu »[207].

Egalement l'Islām qualifie le travail par les termes les plus élogieux pour inciter les Musulmans à accourir vers les domaines du travail et de la production.

L'Islâm ne demande aucunement aux croyants de délaisser les choses de ce monde et de se limiter à la prière et à l'abstinence. Dieu a même critiqué ceux qui adoptent une telle attitude car il dit :

« Dis leur : « Qui donc a défendu la parure de Dieu, qu 11 procura à ses serviteurs, et les aliments purs? »

Dis leur : « Ils seront au jour de la résurrection l'apanage exclusif de ceux qui, en la vie présente, étaient croyants »[2m].

L'Islâm demande aux fidèles de trouver le bon équilibre entre les besoins spirituels et les besoins matériels.

B - La notion de bénéfice dans l'Islâm ne recouvre pas uniquement le bénéfice matériel, il englobe également le bénéfice spirituel

Pour la doctrine islamique la notion de profit s'étend sur une période plus longue que dans les doctrines matérialistes. Dans ces dernières le bénéfice ne dure que le temps de séjour de l'individu dans ce bas-monde ; par contre en Islâm il inclue également, pour les musulmans croyants, le gain qu'ils recueillent dans l'autre monde. Ces gains, ce sont les fruits des bonnes actions qu'il ont accomplies sur terre. Un verset dit :

---

[207] Qur'ân, S. VII, V. 30.

[208] Qur'ân, S. VII, V. 30.

« Quiconque viendra porteur d'une œuvre de bien en aura dix fois le pareil »[209].

On peut remarquer que le Qur'ân fait mention d'un bénéfice quantitatif et non qualitatif.

La majorité des problèmes économiques découlent de l'opposition entre l'intérêt personnel (bénéfice individuel) et l'intérêt communautaire. Les doctrines capitaliste et marxiste ont tenté de résoudre cette opposition mais, - à notre avis -, elles n'ont pas réussi.

Le capitalisme a voulu remédier à cette opposition en accordant aux individus la liberté de concurrence.

Celà est dû au fait qu'il croit en l'hypothèse que la société est constituée par un ensemble d'intérêts individuels qui, étant motivés par le bénéfice personnel s'opposent pour produire le bien-être de la société. La réalité économique a prouvé le mal fondé de cette théorie. Car la libre concurrence,- sans limite -, est la source de la majorité des problèmes croissants que nous vivons aujourd'hui. En effet après qu'elle a rempli sa fonction pour une brève période (fonction qui consiste en une série de conflits et de faillites entre les sociétés concurrentes (ou plutôt guerrières), cette libre concurrence finit par engendrer des trusts et des cartels qui partent aussitôt à la conquête des marchés étrangers. Ainsi naît ce qu'on appelle les multinationales qui n'ont épargné à aucun pays leurs fléaux et leurs désastres. Ainsi même si nous admettons que l'intérêt de la société passe par la libre concurrence, les faits prouvent qu'une telle notion ne peut, en fin d'analyse, que réduire l'épanouissement de l'ensemble de la société.

A l'opposé, le système socialiste a traité la question en éliminant la propriété individuelle (au moins durant ses

---

209 Qur'ân, S. VI, V. 160.

premières phases) et en plaçant les moyens de production sous le contrôle de l'État. Cependant ce procédé n'a pas résolu le problème non plus. Son échec est dû au fait qu'il a supprimé la motivation individuelle dans l'économie et a confié le sort de la société aux mains de l'État et ses tenants. Le déséquilibre est ainsi consacré aux dépens de la société,

L'Islām, de son côté a traité le problème avec la conception particulière qu'il a de la notion de bénéfice ; et avec une vision profonde de l'âme humaine qui permet de surmonter l'opposition entre l'intérêt personnel et l'intérêt social car le musulman conçoit à travers cette vision de la société, que l'intérêt personnel vient derrière l'intérêt social ; ceci le rend plus apte à chercher la satisfaction de ses intérêts et des intérêts de la société. Ces derniers se trouvent, pour ainsi dire, mieux protégés.

De ce fait, l'Islâm n'a pas délimité la propriété privée. Il a pris en compte la vision matérialiste de la vie pour l'intégrer dans une nouvelle notion autour de laquelle il a bâti un système qui ne considère plus l'être humain comme une simple composante mécanique du système social ; il n'a pas non plus fait de la société une organisation globale qui fonctionne aux dépens des individus. Pour Le Musulman croyant, le fait qu'il y a une vie future élimine la vision purement matérialiste de la vie qui est la cause principale des problèmes actuels lorsque chacun œuvre avant tout pour lui-même, ce qui le pousse forcément à entrer en conflit avec les autres et avec la société. La propriété privée pour l'Islâm n'est pas bannie ; elle est simplement restructurée dans un cadre social assaini de toutes les contradictions qui forment l'essence de la propriété privée.

La vie matérielle du croyant devient de ce fait passagère et surtout, en ce qui nous concerne, relative. Au contraire des doctrines capitaliste et marxiste, l'Islâm es-

saie donc de concilier les deux intérêts en présence, l'intérêt individuel et l'intérêt social.

Il se base pour cela sur deux procédés :

Le croyant, pour assurer son salut, tend à appliquer les consignes Divines de coopération, de solidarité et de compassion pour les autres : pour atteindre son propre intérêt, il sert donc celui de la société.

Le système d'éducation morale islāmique consiste à développer les sentiments humanitaires et les règles de bienséance chez l'individu et à dompter les tendances matérialistes chez lui.

Par contre les tendances spirituelles et morales doivent être développées par l'éducation et l'apprentissage social. Un jour des croyants pauvres sont venus voir le Prophète et se sont plaints auprès de lui :

« O ! Envoyé de Dieu ! Les nantis parmi les Musulmans ont monopolisé toutes les faveurs divines, ils prient comme nous prions, ils s'abstiennent comme nous nous abstenons, mais ils font l'aumône et nous ne sommes pas capables de la faire. »

Muḥammad leur répondit :

« Dieu vous a donné d'autres moyens de faire l'aumône. Chaque louange que vous faites à Dieu est une aumône, et chaque glorification est une aumône ; chaque fois que vous avertissez contre le mal c'est une aumône et chaque fois que vous ordonnez le bien c'est une aumône ».

Nous remarquons que les croyants qui se sont plaints au Prophète au sujet de leur situation sociale ne désiraient pas la richesse en tant qu'instrument de plaisir, de puissance et de garantie pour la satisfaction de plaisirs sensuels. Ils étaient plutôt peinés d'être dépassés par les plus nantis d'entre eux sur les critères moraux (la compassion envers

les autres, les bonnes actions et la contribution à l'intérêt général de la société).

Cette anecdote reflète la signification de la notion de richesse et la nature de l'homme musulman, dans le cadre d'une expérience musulmane globale de la vie. as-Sâṭibl rapporte dans sa description des commerçants Musulmans du... siècle et de la conception qu'ils ont du gain et du salaire :

« Ils ne prennent comme bénéfice que le strict minimum, tentant d'entraîner des bénéfices pour les autres, et non pour eux-mêmes. Us ont poussé les recommandations données aux clients à l'extrême, se transformant en représentants des intérêts de la clientèle et non des leurs, et ils considéraient la justesse envers eux-mêmes comme une tricherie pour les autres »[210].

C - L'islam reconnaît le principe de libre coopération et rejette la concurrence et le conflit économique

A rencontre des sociétés capitalistes, où l'opposition économique (ce qu'on appelle la libre concurrence) entraîne le « massacre » impitoyable des concurrents et la création de monopoles sans cesse grandissants (trusts, cartels, multinationales), l'Islâm, appelle à la coopération et à la concurrence pour le bien ; concept permanent que le croyant devrait adopter en tant que loi fondamentale.

Ce concept se résume à ce que l'attitude de l'individu vis à vis des autres individus doit être une attitude de soutien spirituel, d'entraide et d'altruisme.

« Entraidez-vous (plutôt) dans la bonté pieuse et la piété ! », recommande le Qur'ân aux croyants.

---

[210] as-Sātibī (Abū Isḥaq Ibrāhīm) : *al-Mnwafaqāt,* Ed. al-Maṭa'a as-Salafiyya, Le Caire, 1341 H (1921).

D - L'autosuffisance et l'indépendance économique

La dépendance économique aboutit généralement à la dépendance politique. Les versets qur'âniques qui signalent l'importance de l'autosuffisance et de l'indépendance économique sont nombreux. Certains versets classent les responsabilités de l'état dans ce domaine parmi les règles pratiques, mais à leur origine elles restent conceptuelles.

***« Préparez à leur intention ce que vous pourrez »**[2]"-*

« C'est à Dieu qu'appartient la toute-puissance, à son envoyé et aux croyants »

Parmi les versets qui décrivent la société Musulmane par l'indépendance et la complémentarité nous citons :

***« Ils sont comparés à un blé qui fait poindre ses plumules, et les pousse vigoureusement, se développe et se dresse sur ses tiges »**[m].*

Le Verset décrit la communauté Musulmane en tant que société puissante, disposant d'un marché économique où circule tous les produits nécessaires, et pouvant vivre en autosuffisance. Ceci reste la meilleure formulation de l'indépendance économique.

---

[211] Qur'ân, s. VIII, V. 62.

[212] Qur'ân, S. 48, V. 29.

Deuxième chapitre

Les éléments
lois doctrinales statiques

Section I : Les différentes formes de propriété

A- la propriété privée

Dans la pensée occidentale la propriété est le droit absolu d'user ou d'abuser.

C'est celle où l'élément de la relation est une personne réelle/physique ou morale, représentant les personnes réelles. Ainsi la propriété du pauvre sur l'Aumône légale est une propriété publique car le pauvre ne représente pas les personnes réelles.

Les limites de la propriété privée

Lors de l'étude des limites de la propriété privée, il convient de distinguer entre deux types distincts des limites : avant et après l'instauration de la propriété comme nous allons voir :

a) Les limites de l'appropriation (les limites du revenu)

- Après l'apparition des conditions du revenu dans l'économie islâmique, et en déterminant la théorie islâmique de la répartition du revenu privé, une question se pose : existe-t-il des limites précises au revenu dans l'économie islâmique ?

Le problème est qu'il n'y a pas de limitation quantitative du revenu dans la doctrine économique de l'Islâm.

Aucun texte ou règle jurisprudentiel ne limite la quantité de biens que le Musulman peut s'approprier. Mais à l'opposé il existe des limitations qualitatives.

Ainsi, l'économie islāmique détermine effectivement des limites au revenu ou à l'appropriation, mais par un critère qualitatif. Ces limites peuvent être énumérées comme suit :

1 - *La limitation primaire* découlant des procédés de répartition des matières premières des produits, ou la répartition générale avant la production, sujet qui a déjà été traité ; comme nous l'avons vu, l'Islâm répartit les richesses qui se trouvent dans la nature entre les membres de la société d'une façon déterminée, à la différence du capitalisme qui considère que de telles richesses ne sont la propriété de personne. A travers les règles qui déterminent la méthode de répartition des richesses se trouvant dans la nature, l'Islâm pose des limites au droit d'appropriation. Il considère que la plupart de ces richesses sont des gains (Anfal), propriétés de l'État. Ceci constitue également une limite du revenu (l'appropriation des ressources naturelles) car il revient au responsable de la communauté de déterminer les richesses qu'un individu peut s'approprier.

2- *La limitation secondaire :*

Elle découle de la limitation du revenu comme émanation unique de travail économique. La limitation du revenu à la seule activité économique signifie l'interdiction de revenus provenant d'autres sources (le monopole ou l'appropriation absolue et illimitée),

3- *La limitation secondaire décidée par le dirigeant de la société :*

Comme on le sait, un dirigeant est compétent pour limiter la propriété privée. D peut, par exemple, empêcher le commerce extérieur, suspendre la production d'un bien

donné ou interdire l'exploitation d'une ressource naturelle donnée. Ces compétences supposent une délimitation de l'appropriation. En ce qui concerne les détails des compétences du dirigeant, et les principes selon lesquels l'État peut délimiter le revenu, nous citerons ici le critère le plus important à savoir, l'objectif économique légal que l'État doit obligatoirement atteindre.

4- *La limitation juridique découlant des limites posées aux libertés économiques*

Ceci renvoie à l'interdiction juridique de certaines formes de commerce et d'investissement. Il y a certaines formes qui sont proscrites, donc bannies juridiquement. Ces limites réglementent la liberté économique, et de ce fait délimitent aussi le revenu l'interdiction de l'usure).

Ces délimitations seront étudiées dans le cadre de la liberté économique.

b) Les limites de la « continuité de la propriété privée »

Après que la propriété privée ait été établie par un individu sur un bien, elle se trouve face à trois limites qui sont les suivantes :

1 - La première limite :

La propriété est proportionnelle au travail fourni.Par exemple, la propriété de l'homme sur un terrain est plus ou moins élevée proportionnellement à la vivification de cette terre (cultivation). Cependant, les jurisconsultes divergent au sujet de la suspension d'une telle propriété. Certains pensent que le droit de propriété est annulé immédiatement après que le propriétaire ait arrêté d'exploiter la terre, d'autres pensent que cette annulation doit survenir après trois années d'inexploitation. D'autres encore disent que c'est lorsque d'autres individus se chargent de la vivification... Mais il apparaît que tous s'accordent sur la cause de

suppression de la propriété qui est l'absence de vivification. Il en est de même pour le gibier qui est possédé, non pas suivant la condition de la possession (détention) mais de la chasse effective (il faut soi-même atteindre le gibier et annuler toute résistance chez lui). Ainsi par exemple si un chasseur atteint une cible et que celle-ci réussit quand même à s'envoler et qu'une autre personne réussisse à l'attraper, elle est la propriété légitime de ce dernier car le chasseur qui l'a atteinte n'a pas rempli la condition fondamentale (briser toute résistance chez le gibier).

2 - *La deuxième limite :*

L'écoulement de la période pour laquelle ce droit de propriété est acquis. (Il équivaut à la durée de vie des propriétaires)

Cette condition est appelée « la limite temporelle de la propriété ». Ainsi, pour l'Islâm, l'homme n'a le droit de disposition sur ses richesses que pendant la durée de sa vie, et ceci à rencontre du capitalisme qui donne à l'homme le droit de léguer ses biens de la manière dont il l'entend, ce qui équivaut à disposer de ses richesses même après sa mort. En Islām, l'individu peut léguer librement le tiers de ses biens, mais en ce qui concerne les deux tiers restant, la loi se charge de les répartir selon les règles juridiques conventionnelles.

3 - La troisième limite :

Elle entre dans le cadre de la délimitation secondaire déjà citée et qui fait partie des compétences du dirigeant de la société. Celui-ci a le droit de poser des limites à la propriété privée après qu'elle ait été effectivement établie, dans le cadre de ses compétences et des règles juridiques islâmiques.

« Le Prophète est ***l'allié*** *des croyants, plus qu'ils ne le sont d'eux-mêmes »*[213].

B - La propriété publique

De par sa nature, elle ne diffère pas de la propriété privée. La différence réside dans l'élément (propriétaire) qui, dans le cas de la propriété publique, n'est pas une personne physique. Cet élément peut être de différentes natures :

- 11 peut être un État, auquel cas la propriété est dite d'État, entendons le pouvoir politique de l'État.

- Il peut être un peuple (le peuple musulman par exemple), et c'est la propriété du peuple.

- Il peut être une catégorie déterminée de la société ḥJiha), alors la propriété est attribuée à cette catégorie (par exemple la propriété des démunis sur le *Zakat* ; sorte d'impôt sur le revenu et les avoirs).

- Le nom de propriété publique peut être donné à toute propriété dont l'élément n'est pas déterminé, dans ce cas il renvoie à toutes les catégories de propriétés mentionnées avant.

- Au cas où aucun élément, quel qu'il soit, ne peut réclamer une relation de propriété ou d'attribution sur un bien donné, ce bien est autorisé à tous.

Ces biens, qui sont appelés *mubaḥa,* ne sont pas qualifiés de propriété du point de vue légal. Cependant, ils s'approchent de la propriété publique du fait qu'ils ne sont pas limités à un élément bien précis.

1- La propriété du peuple

Ce sont les terres du *Ḫarâj,* taxe foncière appliquée aux terres conquises. Les revenus de cette taxe sont considérés comme la propriété du peuple tout entier, c'est-à-dire, y

---

[220] Qur'ân, S. LXL, V. 8,9, 10.

compris les non-musulmans eux-mêmes qui sont couverts par le principe de solidarité musulmane.

2 - *Propriété de l'État (de l'Imām)*

Elle appartient à l'Imàm en tant qu'institution et non en tant qu'individu (ce qui explique l'impossibilité de les hériter).

Elle obéit aux mêmes règles que les terres incultes. Elle englobe entre autres :

Les terres qui ont fait l'objet d'un traité ; ce qui a été conquis sans combat ; les terres abandonnées par leurs propriétaires et qui sont devenues en friche ; les terres dont le propriétaire n'est pas connu, les mines, même si selon certains avis, ces mines font partie des richesses ouvertes à tous *(Mubakạ),* les terres peuplées naturellement, comme les forêts,(là aussi il y en a qui les classent parmi les *Mubakạ),* les terres nouvellement apparues (les îles par exemple ainsi que ce qui est confisqué aux autres peuples), les richesses privées des rois vaincus, et les impôts.

3 - Les richesses autorisées à tous (le Mubaḥa)

Ce sont celles qui n'ont pas de propriétaire défini et que tous peuvent exploiter, telles que les mers et les richesses qui se trouvent dans leurs profondeurs, ainsi que les autres richesses naturelles.

Les décisions se rapportant aux trois catégories de propriétés reviennent à l'État.

Cependant, elles diffèrent par leur classification juridique et le domaine de dépense de leurs revenus.

Le tableau suivant explique les différences entre ces trois propriétés ;

Cette étude de la propriété publique définit son cadre légal et jurisprudentiel et en même temps elle explique la théorie de la répartition primaire avant la production.

En effet l'économie islâmique répartit les richesses, avant le commencement de la production, selon que la propriété est privée ou classée sous les formes de propriétés publiques déjà citées. Ceci constitue la structure économique de la propriété publique. C'est là un sujet de divergence entre l'Islâm et le capitalisme qui répartit les richesses après la production effective de celles-ci et délaisse complètement la phase d'avant-production.

Cette négligence constitue une faiblesse de la théorie économique capitaliste car elle ne peut répondre à la question :

A qui appartenaient ces richesses naturelles avant la production et à quel titre ?

C - Les causes de l'apparition de la propriété chez l'être humain

La propriété ou les différentes relations d'attributions de biens à des individus est un phénomène très ancien et profondément enraciné dans l'histoire des hommes. Différentes écoles économiques la traitent ; il y en a qui s'accordent sur ses racines historiques, d'autres qui réfutent les hypothèses sur ses origines.

Pour sa part le marxisme considère ce phénomène comme étant transitoire dans la vie de l'humanité et qu'il est le résultat de certaines formes de relations avec des moyens de production donnés. Cependant, il y a une vérité irréfutable, c'est que l'origine de la propriété privée a une dimension historique très éloignée, de même que sa pérennité est considérée essentielle pour les sociétés humaines. Jusqu'à nos jours, le monde n'a pas assisté à l'abolition de la propriété privée, - comme l'a prévu le marxisme -, au moins dans un des aspects de la propriété constitué par les biens de consommation. On peut même remarquer le contraire, c'est à dire l'extension de la propriété privée aux

biens de production. Ceci va à rencontre des prévisions de Marx qui affirmait que la propriété privée disparaîtrait avec la disparition de la propriété individuelle des moyens de production.

U est difficile en fait de nier l'inhérence de la propriété privée à la société humaine.

Cependant, il reste à étudier ses limites pour les déterminer ou prouver leur inexistence. Nous allons d'abord traiter les causes pour lesquelles la propriété privée est une condition déterminante pour les sociétés humaines et élucider pourquoi ces dernières ne peuvent s'en passer.

Nous pouvons classer les causes de cette nécessité, sous les trois points suivants :

1) Le facteur instinctif (ou inné à l'homme)

Par sa nature, I' homme a tendance à s'approprier les choses qu'il produit lui-même ou qu'il acquiert par des efforts individuels. Ce désir s'exprime à travers l'inclination à dominer ces choses et à se les subordonner. Cet instinct s'approche quelque peu de celui qu'a l'homme de vouloir garder le contrôle exclusif de son propre corps et de ne pas le mettre au service d'autrui.

- Cet instinct peut se développer pour englober des choses autres que les biens. Par exemple l'homme peut tendre à vouloir dominer sa femme, ses enfants, son entourage. Cela est dû au fait que l'homme tend et élargir son pouvoir et se sent responsable vis-à-vis de ces personnes au même titre que pour les produits qu'il a eus du mal à obtenir.

La négligence de ce facteur instinctif et son élimination sont considérées parmi les causes les plus importantes qui expliquent la stagnation ou la diminution de la production.

Par contre, un développement excessif de cet instinct pour encourager la propriété privée, risque de mener à la

soumission de la majorité au pouvoir, la minorité riche et puissante.

2) Le facteur rationnel

- Il se rapporte aux notions de droit, de pérennité et de légalité. Il se résume à l'utilisation du raisonnement rationnel dans la création des relations d'attribution des biens à des personnes. Cela consiste surtout à attribuer le droit de propriété sur un objet donné à celui qui a fourni le plus d'efforts pour en tirer un produit.

- De même que la négligence du facteur instinctif conduit à la diminution de la production, celle du facteur rationnel entraîne l'apparition de l'iniquité et de l'injustice.

3) Le facteur social

Il a pour sujet l'organisation sociale. 11 se résume à ce que l'homme, étant un être social par instinct, ne peut vivre isolé, ce qui le pousse à créer avec les autres une société.

Cette société est organisée par des règles qui dictent, entre autres, les procédures de répartition du produit (établissement des relations d'attribution).

Tant qu'il n'y aura pas d'organisation à l'échelle de la société, les intérêts individuels vont s'opposer et se confronter du fait que chaque individu tentera de combler ses besoins des biens produits, au détriment des autres.

C'est ce qui rend le marxisme incapable d'éliminer tous les aspects de la propriété privée, car il y aura toujours des relations d'attribution privée en ce qui concerne les biens de consommation.

- L'inexistence de ce facteur social équivaut à l'apparition du désordre dans la société.

Tels sont les facteurs fondamentaux qui sont derrière l'apparition de la propriété privée, et qui la rendent essen-

tielle et déterminante pour les sociétés humaines. Au cours de leur évolution, les sociétés humaines ont disproportionné la part de chacun des trois facteurs dans la création des relations d'attribution privées. Elles ont même reconnu d'autres facteurs tel que l'oppression, l'occupation, la domination et l'égoïsme. Certains de ces derniers facteurs ont pour origine des instincts mal contrôlés!, et certains d'entre eux, des systèmes éducationnels matérialistes, égocentriques et oppressifs. Ces facteurs sont, à notre avis, pervers.

Les trois catégories de facteurs poussent les esprits rationnels et le législateur à définir des lois nommées « lois de la propriété ». Pour cela, la loi économique adéquat reste celle qui met plus de précision que les autres à définir ces trois facteurs, à établir leurs *limites et leurs* incidences, d'une façon qui soit compatible avec les expériences économiques, sociales et juridiques de l'humanité.

Nous allons illustrer ces propos par des versets du Qur'ân *et* des Ḥadīṯs.

- Au Sujet du facteur instinctif

« Ne dévorez pas injustement vos biens entre vous, à moins que ce soit un échange commercial d'accord entre vous,., »[214]

Ce verset démontre que toute appropriation ou échange doit être approuvé par les deux personnes concernées et doit aller dans le sens de leurs intérêts mutuels.

Le même verset commence par l'appel aux hommes à surmonter leur intuition primitive qui leur dicte de s'approprier tout ce qui sert leurs intérêts aux dépens des autres parfois.

- Sur le facteur rationnel :

2,4 Qur'ân, S. IV, V. 33.

Ce facteur a été le sujet de plusieurs versets :

« Vous aurez alors le principal de vos biens, sans commettre ni subir aucune injustice »[2]'\

Ce verset traite le facteur rationnel de justice. En effet il est injuste - selon l'Islâm - de s'approprier les intérêts sur un prêt, le créditeur n'ayant aucunement produit un travail pouvant justifier le revenu sur son capital (intérêt) ;

Il apparaît de ce verset que l'injustice est condamnée par l'Islâm. De même qu'il refuse les opérations commerciales engendrant des profits disproportionnés pour les deux parties.

Le problème de l'équité économique constitue une des bases de la propriété, et est en tant que tel une des bases sur lesquelles se fondent les jurisconsultes musulmans pour émettre leurs jugements.

- Sur le facteur social (organisationnel)

Il en ressort que les Hommes doivent respecter l'organisation sociale et éviter le désordre et les comportements qui s'opposent à l'intérêt social.

Le deuxième verset explicite le sujet relatif à l'organisation de la répartition des revenus sur les membres de la société.

D - Les conditions de la propriété privée (appropriation)

L'étude de la propriété privée se présente sous deux formes :

La première d'entre elles est la recherche des conditions et des causes d'appropriation en tant que relation juridique. Ce sont donc les conditions juridiques qui régissent la relation d'attribution entre des personnes (membres de la

---

[220] Qur'ân, S. LXL, V. 8,9, 10.

lation d'attribution entre des personnes (membres de la relation) et des richesses (lieux ou objets de la relation), de même que les conséquences de cette relation[216],

La deuxième forme est la recherche des sources du revenu privé, ce qui est une étude économique.

En effet, l'économie étudie les richesses et les modalités de sa répartition entre les membres de la société. En d'autres termes, la science économique étudie la propriété en tant que source de revenu et non en tant que relation juridique. Cependant la première forme a des effets sur la deuxième dont elle constitue une super-structure. Il est donc possible de découvrir, à la lumière des conditions juridiques de la propriété, les formes d'activités tolérées ou interdites pour acquérir des revenus dans les différents pays et par-là même, la doctrine économique de ces pays.

Par conséquent nous pouvons découvrir les règles de l'économie islāmique à partir du droit civil islâmique. Cependant les résultats d'une recherche menée de cette manière ne sont pas absolus dans leur conformité à la réalité du fait que plus d'une doctrine économique peut dicter une seule relation juridique.

Ainsi, le repérage des infrastructures économiques à travers une analyse des super-structures reste une entreprise de grande difficulté qui exige un esprit de nuance pour une meilleure efficacité.

- Ce que nous avons dit au sujet de l'interpénétration et de la distinction entre les superstructures et infrastructures explique pourquoi certaines règles jurisprudentielles ne

---

[216] On peut également se référer aux ouvrages suivants : Wafi ('Ali 'Abd al-Waḥid) et Sbata (Ḥasan : L'histoire de la Propriété, Librairie Nahḍâ, 1951, Le Caire ; 'Oda ('Abd al-Qâdir) : *Les capitaux et le gouvernement en Islām.*

peuvent être qualifiées d'études économiques. La raison en est qu'elles traitent des lois.

Par contre, l'économie islâmique étudie le contenu économique de cette relation juridique de la propriété, c'est à dire les moyens par lesquels l'individu peut acquérir un revenu privé, et les limites de la liberté dont il dispose pour acquérir et exploiter ce revenu.

Nous allons traiter tour à tour les conditions de la propriété privée en tant que relation juridique dans la jurisprudence islâmique, puis les conditions de la propriété en tant que source de revenu privé dans l'économie islâmique.

- Les conditions de la propriété privée en tant que relation juridique

On peut classer ces conditions en deux catégories :

I) Les conditions de l'attribution primaires

Nous entendons par attribution primaire, la relation juridique se développant entre un individu et une richesse dont il est le premier détenteur.

Les conditions de l'attribution primaire sont :

La possession pour les biens meubles, la vivification, l'extraction ou l'exploitation pour les biens immeubles (les terres, les mines, les eaux).

II y a également un troisième titre qui fait l'objet de discussions juridiques : il s'agit de l'appropriation. Quant à la chasse, elle peut être inclue dans la possession ou considérée comme un sujet séparé. Cependant il serait préférable de la prendre comme une possession d'un bien meuble.

Ces quatre titres peuvent prendre deux formes différentes : une forme directe (l'individu possède, revivifie, s'approprie ou chasse lui-même) ou indirecte (cet individu délègue une autre personne qui le fait à sa place, soit contre une rémunération, soit comme une faveur). Les

opinions jurisprudentielles divergent en ce qui concerne l'aspect à considérer comme condition de propriété, car dans la forme indirecte, le « propriétaire » ne produit pas.

2) Les conditions de l'attribution secondaire (ou de transfert)

Nous entendons par- là le passage de la propriété d'une personne à une autre. Les conditions de cette propriété se divisent en deux parties :

- Les conditions forcées, tel que l'héritage et tout ce qui s'y rapporte ;

- Les conditions choisies ou créées comme les contrats de vente, de location-

Ce sont des conditions voulues et choisies ; certaines d'entre elles ont une grande signification économique, comme la location. En effet, un individu peut louer sa maison, ses machines ou son propre travail. Cependant il ne peut louer les capitaux qui sont en sa possession contre un intérêt. D y a également des contrats qui organisent la participation à une entreprise économique contre un pourcentage donné des bénéfices. Par contre, l'individu qui loue ses machines à une telle entreprise ne peut participer aux bénéfices.

Cette relation juridique a un impact sur la découverte et la détermination des conditions du revenu privé.

E - Les conditions juridiques de la propriété privée

Il existe deux conséquences juridiques importantes pour les richesses ayant fait l'objet d'une propriété :

1) La liberté de disposer de la richesse

Elle comprend la liberté de consommation de cette richesse en plus de la liberté d'exploitation pour la produc-

lion. Cependant, cette liberté trouve des limites et reste à l'intérieur d'un cadre bien déterminé. Ces limites seront étudiées plus loin. Mais ici il convient d'affirmer que la base de ces libertés reste la liberté économique. Celle-ci, constitue, en effet, la conséquence primordiale de la propriété privée.

2) Le principe de développement de la richesse ou de la continuité de la propriété :

Ce principe se résume à ce que tout développement connu par une richesse doit revenir au détenteur d'origine.

Que ce développement soit direct (l'arbre résultant d'une graine doit revenir à la personne qui a planté la graine, l'habit conçu à partir d'une quantité de laine est la propriété de l'individu qui détenait la laine). Dans ces deux premiers cas, il existe une relation directe entre les choses produites et celles du départ. La même règle est valable lorsque ce développement est indirect (comme dans le cas d'une reproduction du bétail, où le détenteur du bétail est également le « propriétaire » des petits qui naissent de ce bétail).

F - Les conditions d'attribution en tant que revenu économique

H s'agit d'un sujet d'une grande importance puisqu'il traite du contenu économique de la propriété privéè en tant que relation juridique. Dans la doctrine socialiste, le travail est la seule condition du revenu privé (chacun contribue à l'activité économique selon ses capacités et chacun est rémunéré selon son travail). Ici, la mesure du travail se fait par rapport à la durée de temps requise pour l'exécution d'une activité économique dans une société.

Pour sa part, le capitalisme se fonde sur deux conditions pour l'attribution de revenu privé : le travail et le capital.

Pour la doctrine économique islãmique, nous pouvons repérer trois conditions d'attribution :

1) La condition sentimentale (l'héritage)

Nous l'appelons sentimentale, car elle est dictée par une affection bien déterminée qui pousse un parent à laisser, après sa mort, à ses proches, les richesses qu'il a acquises au courant de sa vie.

2) La condition sociale

L'Islâm a insisté sur cette condition en tant que condition permettant de réaliser le minimum nécessaire du niveau de vie et par- là-même, les intérêts de la société. Ainsi les nécessiteux ont le droit de propriété jusqu'à certains degrés, sur les richesses des plus riches.

« Et en leurs biens, il y avait part pour le mendiant et l'infortuné »[217].

3) La condition personnelle

C'est ce qu'on appelle le travail économique. Nous entendons par cette condition le droit qui permet à l'individu d'acquérir une richesse ou de bénéficier des fruits de son travail à condition que celui-ci soit profitable à la société. Que ce travail produise des biens de consommation ou de production. Que ce soit un service ou une transaction commerciale, car les deux sont utiles au consommateur dont ils servent les intérêts, à condition bien sûr qu'ils répondent aux lois et aux règles de bienséance.

---

[24] Qur'ân, S. IV, V. 33.

Section II : Des critiques dirigées contre la limitation des conditions de revenu au travail économique (avec l'exclusion de l'héritage et de la nécessite qui constituent des conditions non imposées à l'individu)

Sur cette partie nous allons exposer la manière dont les différentes doctrines conçoivent les conditions des revenus

Le Capitalisme

Il donne à chaque moyen de production une part du revenu et selon la structure doctrinale de cette théorie qui se fonde sur le concept de liberté économique, il n'y a aucune limitation des droits de la liberté de chacun, des moyens de production à récolter sa part des bénéfices. Cette liberté découle du fait qu'il n'y a aucune restriction sur les capitaux, les terres ou le travail, qui empêcheraient les individus de bénéficier entièrement de la part qui leur revient. Les parts sont déterminées sur la base de l'interaction entre la loi de l'offre et de la demande et des mécanismes du marché d'une part, et de la législation commerciale d'autre part.

Le droit au revenu est un droit immuable pour les individus auxquels appartiennent les moyens de production.

Le Socialisme

Le travail est la seule source de revenu. Cette idée découle de la théorie de Marx, selon laquelle seul le travail est producteur de valeur. Il en résulte des conséquences économiques et politiques, à savoir que les richesses et les biens produits doivent être la propriété des travailleurs qui doivent de ce fait exercer le pouvoir politique.

La doctrine socialiste définit le travail par le nombre d'heures (quantitativement) nécessaires à la production d'un produit donné. Mais elle distingue les fonctions primaires (ou aucune formation préalable n'est exigée) et les fonctions composées (où certaines qualités de formation culturelles ou techniques sont requises). A partir de cette distinction, le socialisme permet les différences de revenus découlant de la différence de formation, même si les heures de travail restent les mêmes. Par exémple une heure de travail d'un médecin est beaucoup plus valorisée qu'une heure de travail d'un chauffeur.

Mais en ce qui concerne les autres éléments (le capital et la terre), la doctrine socialiste ne leur donne aucun droit au revenu.

En plus des ressources déjà énumérées, l'État dispose de sa part des butins. Les finances publiques ainsi constituées sont gérées par l'État et c'est lui qui se charge de définir les domaines où elles doivent être dépensées, tels que la sécurité sociale et la création de projets de développement.

La doctrine islāmique :

Elle répertorie les sources de revenus en deux catégories : une première partie extérieure à la volonté humaine constituée par l'héritage (condition sentimentale) et le besoin (condition sociale). La deuxième partie se rapporte au travail.

Ici, on pourrait poser la question : l'Homme peut-il acquérir un revenu (d'une façon volontaire) à partir d'une autre activité que le travail ?

Nous allons commencer par exposer l'opinion qui dit que, dans l'économie islāmique, tous les facteurs de pro-

duction peuvent bénéficier d'un revenu privé. Mais ce revenu diffère selon sa nature.

Le travail

C'est le premier facteur de production. L'Islâm' permet ici un revenu personnel sous deux formes :

- En tant que salaire fixe et garanti, sans tenir compte de la réussite ou de l'échec de l'entreprise.

- En tant que participant aux bénéfices. Le travailleur peut ainsi offrir ses services contre une part du bénéfice, au même titre qu'un participant aux frais de l'entreprise.

Les moyens de production

Leur propriétaire peut bénéficier d'un revenu, mais seulement dans la première forme (salaire fixé).

Cependant il convient de distinguer la terre agricole, dont le propriétaire peut participer aux bénéfices de l'entreprise s'il fournit lui aussi un travail. Mais s'il se contente de louer sa terre, alors, il ne recevra que le loyer de sa terre. Le fait que la terre peut connaître les deux cas de figure nous pousse à l'exclure des moyens de production. Nous considérerons de la même façon le travail qui connaît lui aussi les deux possibilités (revenus fixe ou proportionnel).

Le capital financier

C'est l'instrument de production qui permet d'acheter des matières premières.

A rencontre du propriétaire de l'outil de production, le propriétaire du capital bénéficie d'un revenu proportionnel aux gains. En effet il est interdit de prêter le capital contre un revenu fixe (intérêts), mais il est permis de le faire en

tant que participation à l'entreprise (qu'elle réussisse ou qu'elle échoue).

On peut schématiser le revenu privé dans l'économie comme suit :

Travail

Revenu fixe/revenu proportionnel

Outils de production

Revenu fixe, à l'exception de la terre agricole (participation s'il y a travail aussi).

Capital financier

Exclusivement le revenu proportionnel

La première implication de ce principe, c'est que le revenu, sur la base du capital qui ne participe pas aux activités, est réfuté par l'Islâm. Ceci entraîne une conséquence très importante dans l'économie islâmique : il n'y a pas de séparation entre le capital et l'activité, à la différence du capitalisme qui permet le revenu privé au capital non participant au travail, établissant par- là une barrière entre le capital et les activités dont il constitue le moteur. Cette distinction forme la base de l'usure (des profits immérités selon l'Islâm).

Les règles précédemment citées font l'objet de l'unanimité des jurisconsultes, au contraire de l'étude de la déduction de la théorie et de l'explication des sources du revenu privé. Il y a une théorie qui dit que la source du revenu peut être le travail ou bien le capital participant au travail (consommation ou production), que ce soit en tant qu'outil ou comme matière première.

Cependant, ce principe théorique peut être approfondi par un lien du revenu au travail économique uniquement.

De cette manière, on contracte la dualité de la source du revenu (travail et capital) en une unicité (travail) et cela,

en étendant le concept de travail économique au capital participant, lui attribuant par- là, les deux formes de revenus (fixe ou proportionnel) au même titre que le travail.

Cette théorie de l'explication des sources du revenu personnel et de la répartition du revenu s'éloigne ainsi graduellement de la théorie capitaliste.

Le capital participant à la production peut parfois prendre la forme de matières premières ou bien celle d'outils de production. Dans le premier cas, l'économie islâmique lui permet un revenu proportionnel. Mais pas en tant que capital monétaire ; la raison en est le droit du « facteur premier » (principe de la continuité de la propriété qui est une des conséquences du concept de propriété préservée pour le propriétaire initial).

Si nous essayons de suivre le chemin parcouru par un détenteur de capitaux pour connaître la source de ses capitaux, nous apprendrons que, forcément il les a obtenus à partir de la nature (facteur premier).

En effet, c'est à pariir de la nature qu'il a pu produire une marchandise et la vendre contre de l'argent. Cet argent, il l'a exploité comme capital participant. Donc le détenteur de ce capital, en tant que premier travailleur, est avantagé par rapport au deuxième travailleur qui concentre tout son travail sur la production des richesses.

Le droit de ce deuxième travailleur dans l'Islâm se limite au salaire récompensant son travail.

Mais quand la matière première est très sollicitée par le travail, le premier travailleur garde toujours son droit sur les bénéfices alors que le deuxième reçoit son salaire, sans plus, sauf si le premier travailleur le permet (comme nous le verrons plus loin).

On peut déduire de ces règles juridiques et jurisprudentielles, que l'Islâm, dans son aspect économique et d'après

sa structure juridique et jurisprudentielle, ne conçoit le revenu privé que comme résultat d'un travail économique. Cependant il développe le concept de travail et en fait une notion plus vaste que le travail direct ou le travail potentiel. Le travailleur a, de ce fait, droit à un revenu.

Cependant, il y a des obstacles bien déterminés qui empêchent la démonstration de cette théorie qu'il convient de critiquer avant de l'adopter comme base de l'explication des conditions du revenu du point de vue économique, dans la doctrine économique islāmique.

Si nous passons en revue les trois catégories de revenu qui sont : le travail direct qui conditionne le revenu fixe ou proportionnel ; le capital qui prend deux formes : celle d'outil, auquel cas, il est rémunéré par un revenu fixe ou celle de la participation aux bénéfices, dont résulte un revenu proportionnel. Nous trouverons qu'il n'y a aucune objection sur les conditions du revenu en tant que résultat.

Par contre, ce qui nécessite un éclaircissement, c'est premièrement le problème de savoir si le propriétaire de la machine-outil (de production ou de consommation) mérite un salaire. Et de quelle manière justifier le salaire. Puis, deuxièmement, le problème du capital financier auquel on a autorisé un revenu proportionnel contre sa participation à l'activité économique.

En ce qui concerne le premier problème, il convient de mentionner qu'il n'est pas en contradiction avec la théorie stipulant que le travail économique est la seule source de revenu. Cela est dû au fait que, la machine-outil ou toute autre marchandise, est le résultat d'un effort de travail, fût-il une action de possession. Et naturellement la nature du travail diffère selon la nature de la marchandise. Donc, toute machine-outil est le fruit d'un travail ayant eu pour but de la rendre apte à entrer dans le processus de production. Et comme on sait que tout processus de production

entraîne une dépréciation de la machine-outil, alors il faut en déduire que cette dépréciation comprend également le travail de préparation qu'avait fourni le propriétaire de cette machine. C'est ce qui justifie le revenu alloué à ce dernier. Cependant il ne le perçoit pas en tant que propriétaire de cette machine mais comme travailleur ayant fourni un travail.

A 1 'encontre des machines-outils qui subissent une dépréciation, nous pouvons remarquer que les richesses qui n'impliquent pas la dépréciation d'un travail, ne peuvent bénéficier d'un revenu. C'est le cas notamment pour un capital-espèces sous forme de prêt. Le propriétaire de ce capital n'est pas en droit d'exiger un revenu (intérêt) car son capital n'a subi aucune dépréciation (en ne tenant pas compte de l'inflation, laquelle doit être récompensée).

Si, au contraire, ce prêteur de capital obtient un revenu (intérêts) en retour, ce serait alors de l'usure, car il n'aurait fourni aucun travail et ne saurait donc mériter un revenu.

Dans le même ordre d'idées, il est interdit de bénéficier d'un revenu en sous-louant, par exemple une habitation, à un prix plus élevé pour gagner un bénéfice de la différence entre les deux loyers.

Du même si un individu loue son travail pour l'exécution d'un service, il n'a pas le droit d'en charger un autre de le faire contre un salaire plus bas.

Cependant un tel revenu peut se justifier dans une condition unique : que la personne ait par exemple apporté des améliorations au logement dans le premier cas ou bien qu'elle ait fait partie du travail dans le deuxième cas, c'est à dire qu'elle ait fourni un travail.

Il s'agit là de règles jurisprudentielles qui affirment que le revenu est conditionné par un travail (direct ou inclus).

On pourrait nous opposer que la marchandise louée va coûter, par les loyers consécutifs, une valeur plus élevée que la valeur du travail qui y est inclus.

La réponse à cette question, c'est que les valeurs actuelles des loyers anticipés (reportés et que le propriétaire de la marchandise louée va toucher ultérieurement) peuvent-être équivalentes à la valeur de cette marchandise par l'application d'une règle mathématique consacrée à cela. On pourrait aussi demander quel en serait le principe si ces loyers dépassent toujours cette valeur malgré l'application de cette règle mathématique ?

La réponse est fournie par les lois de l'offre et de la demande. Cette source est dictée par les lois de l'offre et de la demande, alors la recherche prend pour sujet la source du revenu. Que cette source soit déterminée par les lois de l'offre et de la demande ou non n'est pas le sujet de l'étude Le travail, selon notre conception, est la source du revenu et non celle de la valeur commerciale. En ce qui concerne la quantité du revenu, elle est dictée par les lois de l'offre et de la demande et de leur mécanisme (offre, demande, profit, société...) C'est un concept qui englobe tous les phénomènes, dont le travail indirect.

On pourrait nous objecter que si le mérite d'un revenu se mesure par le critère de dépréciation du travail fourni, quelle serait alors, la position des richesses qui ne connaissent aucune détérioration de leur valeur ?

Qu'au contraire, celle-ci augmentant avec leur exploitation (par exemple la terre qui a été améliorée par son locataire d'une manière plus perfectionnée que ne l'a fait le propriétaire de cette terre, pourquoi ce propriétaire devrait-il bénéficier d'un revenu même si son travail n'a pas été déprécié ?

Cette question peut trouver deux réponses.

La première, c'est qu'au moment où le propriétaire a préparé cette richesse à l'exploitation, il en a résulté que cette richesse était préparée pour deux types d'exploitation : l'exploitation immédiate et l'exploitation future. Ainsi c'est comme s'il y avait un « travail inclus » complexe. Et quand un locataire utilise cette richesse, il exploite le travail inclus primaire ; quant au travail inclus secondaire, il doit revenir au propriétaire.

La deuxième réponse est que les règles juridiques se fondent sur les généralités et non sur les possibilités exceptionnelles, et, dans ce cas précis, les règles veulent que toute exploitation d'un bien implique une dépréciation progressive de celui-ci ; ce qui justifie le revenu perçu par le propriétaire de ce bien.

Jusqu'à ce point nous avons essayé de justifier le revenu sur la base de l'apport d'une marchandise ou d'un outil, contre un loyer conditionné par la dépréciation du travail ou celui d'un travail économique.

En ce qui concerne le deuxième sujet : comment pourrait-on expliquer que l'apport d'un capital financier soit rémunéré par un revenu proportionnel, si on prend en compte le principe du travail ? Le revenu est alloué sur la base de l'apport d'un capital monétaire aussi bien en ce qui concerne le commerce, l'agriculture ou les sociétés. Alors comment pourrait-on justifier cela par le travail ?

La réponse à cette question est claire. Etant donné que l'Islām rejette le revenu du capital monétaire, dans le cas en question, le revenu ne peut être expliqué que sur la base de la propriété de la matière première. Supposons que le propriétaire de ce capital lui garde sa forme liquide et ne le convertit pas en marchandise, alors il ne bénéficie d'aucun revenu car cela relèvera de l'usure ; de même s'il bénéficie d'un revenu proportionnel, celui-ci ne sera mérité que si le

capital a été converti en marchandise, seule chose, avec le travail, qui permette un revenu.

Mais si, par contre, le propriétaire transforme son capital en marchandise et qu'il participe avec celle-ci à l'entreprise, alors il court le risque de l'échec de l'entreprise et il est normal qu'il bénéficie d'un salaire proportionnel dans le cas des bénéfices. L'apport d'un capital monétaire peut donc être rémunéré par un revenu proportionnel, à condition que ce capital soit transformé en marchandise, ce qui implique que le détenteur de ce capital reçoive ce revenu en tant que propriétaire de la marchandise.

On pourrait nous interroger sur le motif de cette distinction entre le prêteur d'un capital, en tant que matière de production et le prêteur d'un capital, en tant qu'instrument permettant d'acquérir des marchandises ?

Pourquoi avoir autorisé au second un revenu proportionnel et avoir interdit au premier un salaire fixe (intérêts) ?

La réponse à cela, c'est que le propriétaire d'un capital monétaire convertible en marchandise bénéficie d'un salaire proportionnel, non pas pour avoir fourni un nouveau travail, mais sur la base de la « continuité de la propriété. ».

On pourrait également se demander le pourquoi de cette distinction entre le travail direct et le travail indirect ? Et pourquoi le travail direct peut aboutir aux deux catégories de revenu, alors que le travail indirect n'est rémunéré que par le salaire fixe ?

La réponse est que le revenu proportionnel dont bénéficie le travail direct est motivé par le fait que le travailleur est propriétaire d'une partie de tout développement survenant sur la matière première qu'il a travaillée. Le travail direct relève, en effet, du cas où la propriété est le résultat du développement connu par la matière première après le

travail. Cette propriété peut être totale, si le travail prend pour matière première les ressources naturelles vierges ou bien partielle, si le travail est effectué sur une richesse détenue par une autre personne, comme c'est le cas dans l'agriculture et les sociétés. Mais dans la propriété partielle, (salaire proportionnel), c'est le premier travailleur qui décide si le deuxième travailleur va bénéficier d'un revenu fixe ou partiel, car le « travail inclus » appartient au premier travailleur et il est normal que le développement de ce travail lui appartienne (excepté le capital monétaire comme nous l'avons déjà expliqué).

Pour résumer la théorie islāmique du revenu, que nous venons d'exposer, nous dirons que le travail est la condition principale la plus importante du revenu. Et il est possible de justifier tout revenu sur la base du travail.

Après avoir démontré comrrtent le travail économique doit être la principale justification du revenu, -théorie du travail-, nous allons exposer les différentes implications de cette théorie et expliquer ses caractéristiques par rapport aux doctrines capitaliste et socialiste.

Première remarque :

La théorie islāmique établit un lien entre la division et le travail économique. Ainsi un membre de la société ne bénéficie d'un revenu que s'il fournit un travail économique (un travail bénéfique qui profite à la société). Sur cette base, la société comprend deux catégories : les membres qui travaillent et méritent pour cela un revenu, et ceux qui ne bénéficient d'aucun revenu, car ne travaillant pas.

Deuxième remarque :

Le terme « travail économique » ne se limite pas seulement à l'activité visant à produire un bien. Il comporte également le produit de l'activité et les conséquences de celles-ci dans la société. La marchandise (de consommation ou de production) produite contribue en effet à créer une opportunité de travail ultérieur ou à combler un besoin de la société. Ce dernier point représente une des différences essentielles entre les théories économiques marxiste et islâmique.

Troisième remarque :

Le travail économique englobe également les services qui ont avec les activités productives un point commun qui est leur résultat. Ce résultat commun, c'est l'effort fourni par le travailleur et qui est utilisé par le consommateur bénéficiant du travail, ce qui justifie le revenu du travailleur. Donc le travail renvoie à un contexte beaucoup plus large que le travail direct ou indirect et plus vaste que les activités de production ou de consommation. Nous signifions par travail, le résultat produit par toute activité permettant à l'ouvrier de bénéficier d'un revenu et au consommateur, (communauté ou individu), de combler un besoin ou à toute autre partie de réaliser un travail à son tour.

Quatrième remarque :

Si un travailleur applique son travail sur une richesse qui n'a jamais été possédée par quiconque avant lui, y compris par l'État, il devient le propriétaire légal de la matière première de cette richesse ; et c'est là la première source du revenu privé et de la formation des biens (répartition primaire des richesses). Cependant cet individu doit avoir, avant de commencer le travail, l'intention déclarée de vouloir exploiter cette richesse pour son propre compte.

Et au cas où il s'avère qu'il a entrepris ce travail pour quelqu'un d'autre, alors c'est ce dernier qui devient le propriétaire légal des bénéfices du travail ; quant au premier individu, - le travailleur-, il perçoit le salaire convenu ou il n'en reçoit pas, si le travail est fourni par lui à titre gracieux à la deuxième personne.

Cinquième remarque :

Ainsi que nous l'avons déjà dit, le travail est la source du revenu privé. Nous entendons par le terme « source »que la performance du travail (le résultat du travail) qui est consommé, mérite un revenu en retour. Nous voulons par là, démontrer le lien, dans la doctrine islāmique, entre la notion de mérite du revenu et le droit de propriété sur le résultat du travail, par opposition au lien capitaliste entre la valeur commerciale du résultat du travail et le travail lui-même. Ici, il convient de signaler la convergence avec le socialisme. Cependant, les doctrines économiques islāmique et marxiste divergent au sujet de la définition du concept de source.

En ce qui concerne l'économie islàmique, elle dit qu'un revenu n'est mérité que s'i] compense autre chose, par exemple l'exploitation du résultat d'un travail. Ceci signifie que l'Islâm relie le mérite d'un revenu au travail dans son sens global, tel que nous l'avons décrit ci-dessus. Le marxisme, pour sa part, pose comme principe de base que le travail est la source du revenu ; mais il rattache le travail à la valeur monétaire de la marchandise produite (qui est sa conséquence). Le travailleur, créant par son travail la valeur monétaire doit être le seul à en bénéficier et si son salaire est plus bas que cette valeur, alors il mérite ce que Marx a appelé le « surplus. »

Si cette théorie marxiste est empirique et pratique, celle prônée par l'Islâm est doctrinale et découle des principes de justice auxquels il appelle.

Ainsi pour l'Islâm, le travailleur mérite un revenu, car il a produit un résultat et non une valeur monétaire où d'autres parties peuvent avoir droit selon son contexte. Il s'agit d'une question d'ordre technique et ne devrait donc pas être insérée dans une étude théorique comme la nôtre.

En d'autres termes, l'affirmation islâmique que le travail est la\source du revenu fait partie intégrante du principe de mérite et de justice, ce qui fait du revenu un résultat automatique du travail et s'il arrive à un travailleur de n'avoir pas été récompensé de ses efforts, alors cela relève de l'injustice qu'il convient de corriger.

Sixième remarque :

En conséquence, à la divergence entre l'Islâm et le marxisme que nous venoife de démontrer, il apparaît une autre différence en ce qui concerne la base sur laquelle les deux doctrines se fondent pour déterminer le revenu quantitativement. L'Islâm prend pour base l'utilité et le résultat du travail, et non la durée du travail comme c'est le cas pour le marxisme. C'est pour cette raison que l'Islâm accepte les différences de revenus suivant les différences de résultats du point de vue social et en fonction de la conjoncture économique, et sans tenir compte de l'inégalité des heures de travail. Par conséquent si le travail exige une compétence plus rare et est plus utile à la société alors il sera rémunéré par un revenu plus élevé qu'un travail moins utile ou moins rare, même si les heures de travail sont égales.

Septième remarque :

Cependant ce qui constitue la divergence de base entre la théorie du travail dans l'Islâm et celle du marxisme, c'est que pour l'Islâm, le capital joue un rôle important dans la consolidation du rendement du travail. Par exemple, pour une même unité de temps, deux personnes travaillant l'une

avec une machine et l'autre manuellement donneront des résultats inégaux aussi bien quantitativement que qualitativement, et par conséquent ne produiront pas les mêmes utilités pour la société. Il serait donc normal qu'ils bénéficient de salaires inégaux. La raison de cette inégalité est due au capital, car c'est ce qui a permis à la première personne d'acheter une machine.

De même, plus la quantité de travail fourni est grande et plus le revenu sera élevé. On pourrait également prendre l'exemple de deux commerçants, le premier grossiste et l'autre détaillant. Même, en supposant que leur durée de travail soit la même, il existera toujours une différence entre eux, différence qui consiste en la quantité du capital investi ; celui-ci étant plus élevé pour le grossiste. On peut également citer le critère d'utilité à la société ;le grossiste offrant plus de possibilités aux consommateurs, dans leur ensemble.

Donc, le critère pour la répartition du revenu reste toujours le résultat du travail et son importance pour la société.

Huitième remarque :

Pour ce qui est du capitalisme, la différence fondamentale avec l'Islâm découle du fait qu'il attribue une part du revenu à tous les agents qui ont participé à la production, ce partage du revenu étant déterminé par les lois de l'offre et de la demande. C'est ainsi que le capitalisme a autorisé au prêteur du capital monétaire une part du revenu, car il le considère comme ayant participé à la production. Mais comme nous l'avons déjà exposé, la doctrine économique islāmique détermine le revenu par le travail, direct ou inclus, consumé au cours de la production. Or le prêteur de capital monétaire réside dans le fait que ce dernier n'a fourni aucun travail et que la somme qu'il a prêtée va lui être remboursée dans son intégralité.

Neuvième remarque :

Une objection pourrait être soulevée, en ce qui concerne le contenu du dernier point, et F on pourrait nous dire que, s'il est vrai que le capital monétaire prêté n'implique aucune perte de travail inclus, pour le prêteur, il y a cependant un autre type de travail qui peut justifier un salaire pour lui.

Ce travail qui est direct, et non pas inclus dans le capital, consiste au fait d'avoir permis à l'emprunteur de se servir de son capital et d'en tirer des bénéfices qu'il a utilisés à une fin de consommation ou de production. Et ce travail direct (dans le sens général du terme) accompli par le prêteur du capital, justifie un revenu pour lui, au même titre que le commerce. Alors pourquoi cette distinction entre le prêteur d'un capital liquide et celui qui convertit le sien en marchandises ou en outil, qu'il loue à l'emprunteur ?

La réponse est qu'il y a deux différences fondamentales entre les deux cas :

- La première différence : en achetant une marchandise qu'il « vend » par la suite à l'emprunteur, le deuxième exécute un travail effectif car il a fourni à ce dernier une matière dont il ne disposait pas et qui lui était nécessaire pour un travail de consommation ou de production. Par contre le prêteur de capital liquide n'a produit aucun bénéfice, du fait que l'argent ne présente aucun gain et ne constitue qu'un instrument pour les échanges. Et, étant donné que les seules choses qui profitent économiquement, ce sont les marchandises alors on peut en déduire que ce prêteur n'a pas accompli un travail économique mais plutôt juridique. En effet, en transformant sa propriété sur la matière première en crédit (qui est de nature juridique), il n'a créé aucune occasion de travail effectif, car, ce qui permet une occasion de travail, c'est la marchandise.

Et c'est là la raison pour laquelle un prêteur de capital liquide ne peut bénéficier d'un revenu ; son droit se limite à la récupération de la valeur prêtée et ne doit pas la dépasser pour englober les intérêts sur la marchandise que l'emprunteur va acquérir grâce au capital. La totalité du travail est fournie par l'emprunteur et il est seul propriétaire légitime du résultat de son travail.

S'il est vrai que L'Islâm attribue un revenu aux individus qui contribuent à la création des opportunités de bénéfice,(consommation ou production), il est tout aussi vrai que ces opportunités doivent être effectives et directes. Or, en ce qui concerne le prêteur d'un capital monétaire, cette condition n'est pas remplie du fait qu'il n'a pas fourni une marchandise qui permet un travail direct, et, par conséquent, un revenu.

Tout ce qu'il a fait, c'est déléguer sa propriété sur la matière première à l'emprunteur, ce qui constitue un acte juridique même s'il permet à l'emprunteur d'exercer un travail direct. En plus, le travail inclus dans le capital prêté n'est pas détruit, car l'emprunteur va recouvrir une valeur monétaire égale à celle qu'il a prêtée, puisqu'il récupère la différence due à l'inflation.

- La deuxième différence : Le prêteur ne s'expose pas aux retombées de l'échec de l'entreprise et c'est uniquement l'emprunteur qui s'expose aux résultats de l'opération économique, quels qu'ils soient. Quant au prêteur, le fait qu'il soit resté à l'écart de l'entreprise économique et qu'il ait limité son intérêt au capital, (à la garantie et au recouvrement de celui-ci), implique qu'il ne participe pas à l'entreprise et par conséquent reste à l'écart d'un échec éventuel et qu'il ne touche donc aucun revenu.

Dixième remarque :

Nous voudrions clarifier un point qui pourrait entraîner la mauvaise compréhension de la théorie islâmique du revenu.

Pour l'Islâm, le revenu est conditionné par le résultat du travail économique. Et comme ce dernier phénomène est lui-même déterminé par les lois de l'offre et de la demande, on pourrait raisonner par récurrence et dire que pour l'Islâm, le revenu est conditionné par les lois de l'offre et de la demande, comme dans la doctrine capitaliste. Par conséquent, pourrait-on conclure que, dans les deux systèmes, tous les revenus,- sauf le capital monétaire prêté-, sont déterminés par l'offre et la demande et que le système de répartition est lui aussi centré autour du mécanisme du marché. De là, pourrait-on aboutir à la conclusion que le système économique islâmique n'est qu'une forme de capitalisme d'où est bannie l'usure.

Cette affirmation est mal fondée, car même si nous ne prenons pas en compte la question du capital monétaire, il existe entre les deux doctrines des différences très significatives. Par exemple, le capitalisme autorise un revenu à tout échange entre les agents économiques. Et même si cet échange n'implique pas un travail effectif de la part de la personne bénéficiant du salaire, comme, par exemple, dans le cas d'une personne qui a été initialement engagée pour un travail contre un salaire donné, et qui embauche pour ce travail une autre personne à un salaire moins élevé pour bénéficier de la différence entre les deux salaires. Ou encore, celui d'une personne qui loue une machine contre un loyer initial et par la suite loue cette machine à quelqu'un d'autre à un loyer plus élevé. Or, l'Islâm interdit ce genre d'opérations car les deux personnes ne fournissent pas de travail effectif et par conséquent il ne leur est pas permis de bénéficier d'un revenu.

L'économie islãmique comporte une autre différence essentielle par rapport au capitalisme. Elle réside dans le fait que, si l'Islâm, d'une part, permet à tous les membres exerçant un travail effectif de bénéficier d'un salaire conditionné par les lois de l'offre et de la demande, cette limitation n'est pas la même dans le capitalisme. En effet, dans la doctrine capitaliste, les lois de l'offre et de la demande ont des conséquences absolues dans la détermination des revenus, et cela par le biais de deux facteurs qui sont la rareté des produits et le profit engendré par les produits sur leur acheteur.

Ceci reste vrai, quelle que soit la cause de ces facteurs, comme par exemple, dans la rareté délibérée en ce qui concerne les monopoles où les produits sont retenus ou même détruits afin de produire leur rareté, et par conséquent faire monter leur prix.

De son côté, l'économie islãmique reconnaît l'importance des lois de l'offre et de la demande, mais il les limite à un seul des deux facteurs : le profit compris dans les produits. En ce qui concerne le deuxième facteur, il ne le reconnaît que si la rareté reste naturelle. Par cela, il s'oppose aux inégalités de revenus découlant de la provocation de la rareté, du fait que ce genre de rareté engendre un revenu plus élevé pour l'individu sans que celui-ci ait fourni un travail supplémentaire ou produit une opportunité de profit.

H convient à ce propos, de signaler que les différences énormes de revenus qui existent aujourd'hui dans les sociétés capitalistes ont pour source les monopoles et les avantages qui permettent la provocation de la rareté des marchandises, avec les conséquences néfastes, que l'on qonnaît, pour les membres de la société.

Ce phénomène peut constituer l'explication des crises économiques connues dans les sociétés capitalistes dans

lesquelles le revenu dépend du mécanisme de l'offre et de la demande avec l'existence de la liberté économique, ainsi que l'autorisation, à l'individu, de toutes les formes d'activité permettant d'acquérir un revenu aux dépens des autres parfois. En fait, il est normal que la règle dictant une certaine équivalence entre les revenus, les marchandises et les opportunités fournies à la société, soit perturbée.

Toutes les actions que nous venons de citer sont interdites dans l'économie islâmique qui accepte que les revenus soient déterminés par les mécanismes de l'offre et de la demande, mais uniquement en fonction de l'intérêt général.

Cette différence entre l'Islâm et le capitalisme provient de la réparation que l'Islâm établit entre le travail et la valeur commerciale des marchandises et le rattachement du travail à la notion de mérite du revenu ou à la propriété. Il en résulte qu'il n'y a pas de revenu en dehors du travail effectif. Quant à la quantité du revenu, elle est déterminée par le profit réalisé et par la rareté de la marchandise, si cette rareté est naturelle.

Ainsi, l'Islâm se distingue du marxisme et du capitalisme par le réalisme et l'impartialité de son attitude sur la valeur commerciale et les critères de détermination du revenu. Il se distingue notamment du marxisme, lorsque, par idéalisme à notre avis, il a établi que le travail recueille toute la valeur commerciale.

De même l'Islâm se distingue notamment du capitalisme qui a fait des lois de l'offre et de la demande la base de la détermination des revenus, et ce quels que soient les facteurs dictant ces lois et quelle que soit la raison entraînant l'augmentation des revenus ou de la valeur.

Onzième remarque :

On pourrait contester à notre théorie disant que le travail est le seul déterminant du revenu et dire que le revenu doit être déterminé par le principe de continuité de la propriété. Donc, tout développement productif résultant d'une matière première devrait revenir au propriétaire de cette matière (un tapis obtenu à partir d'une laine devrait être la propriété du possesseur de la laine, par exemple).

Cependant, dans le cas où ce n'est pas le propriétaire qui exerce le travail sur la matière première et que cette matière première ne comporte aucun travail qui doive être consumé au cours de la production ou de la consommation, mais plutôt fournie comme une valeur finie qui va être développée par le travailleur, on pourrait donc conclure que le revenu est réalisé à partir de deux sources : le travail et la propriété de la matière première, comme beaucoup l'affirment.

En effet, le principe de continuité de la propriété comporte un aspect économique et un aspect juridique. C'est l'aspect juridique qu'on désigne par l'expression « continuité de la propriété » en tant que relation juridique qui stipule, qu'en plus du salaire dû au travailleur que le propriétaire soit également le bénéficiaire des développements productifs résultant de ce travail. Même dans le cas contraire, le principe de partage reste le même. Si donc, cette matière première subit des détériorations, le propriétaire doit endosser les effets de ces pertes, le travailleur ayant perdu son travail.

Ainsi le principe de continuité de la propriété intervient pour organiser légalement la répartition du revenu entre le propriétaire et le travailleur, donnant à ce dernier le salaire correspondant à son travail, en tenant compte de son utilité et de sa qualité alors que le propriétaire bénéficie de la

part qui lui revient dans le développement résultant de la transformation de la matière objet de sa propriété.

Cette organisation de la répartition des revenus ne pourrait signifier que le salaire du travailleur soit supérieur à la valeur monétaire des produits obtenus à partir de la matière première ; cela vient du fait que le droit du propriétaire se limite à la matière première alors que celui du travailleur est fonction du travail fourni.

Douzième remarque :

Enfin comment l'économie islâmique justifie-t-elle, à la lumière de ce principe, la répartition des revenus lorsqu'un individu loue le travail d'un autre pour qu'il exécute un travail primaire sur une ressource naturelle (par exemple couper du bois).

En effet comme dans le cas d'un travail direct, effectué par la personne elle-même, le travail indirect est accompli par une autre personne contre un revenu fixe et les produits de ce travail vont dans leur totalité à la personne qui a loué son travail.

Le droit islâmique admet ces deux formes de travail. Cependant comment pourrait-on justifier par le travail le fait que la personne qui a engagé le travailleur bénéficie de la totalité du produit ?

Même si nous supposons qu'il a effectué un travail indirect (en fournissant des instruments aux travailleurs) il doit alors bénéficier d'un revenu fixe (loyer) pour le compenser, et non de la totalité de la production, qui doit aller aux travailleurs.

La réponse à ces questions, est que la jurisprudence islâmique pose à ce genre de travail une condition de départ : le travailleur doit déterminer pour qui il va travailler avant de commencer son travail.

Ainsi, si le travailleur a décidé initialement de travailler pour quelqu'un d'autre, le produit de son travail doit aller entièrement à cette personne ; mais s'il décide, vu son évaluation de la conjoncture et sa possibilité d'attente, d'exploiter une ressource naturelle à son propre compte, c'est lui même qui bénéficiera des résultats si les outils avec lesquels il a travaillé appartiennent à quelqu'un d'autre. Dans ce cas là, il doit seulement payer un salaire (un loyer) pour avoir exploité le travail inclus dans ces outils. Sans parler de la troisième option possible, à savoir, la création d'une société.

Le fait que le travailleur doive déterminer à l'avance la personne pour laquelle il va travailler fait l'objet de l'unanimité des jurisconsultes.

Cependant, la seule différence avec le commerce est que dans le premier cas, le prix, la qualité et la quantité de la marchandise sont fixés antérieurement, alors que dans le commerce, l'accord de vente intervient après la production de la marchandise.

Maintenant nous allons traiter de la raison qui a poussé l'Islâm à autoriser cette situation qui permet aux capitalistes et aux propriétaires de fabriques d'exploiter des matières premières produites par les efforts d'autres travailleurs (qui ne peuvent les exploiter eux-mêmes du fait qu'ils ne disposent pas des moyens de production permettant de les transformer, du capital, ou encore de la créativité nécessaire).

Pour l'Islâm, ce genre de situation est tout à fait normal car il s'insère dans le cadre de l'inégalité tolérée, donc limitée.

Une telle situation reflète un esprit positif, puisqu'elle permet à un individu qui ne possède pas les moyens nécessaires à la fabrication de produits finis de conclure un

contrat de travail et de bénéficier quand même d'un revenu. Cependant elle devrait être naturelle et non provoquée ou forcée, comme c'est le cas dans les monopoles où une élite restreinte, accapare les moyens de production et empêche les autres personnes de les acquérir.

En outre, l'inégalité tolérée, par l'Islâm, impose à la personne qui bénéficie des produits du travail d'être équitable et de payer aux travailleurs un revenu qui reflète la valeur réelle de leur travail et des produits et non de profiter de la situation sur le dos des travailleurs.

Caractéristiques de la théorie du travail en tant que source unique du revenu

I) Cette théorie définit la source du revenu à une échelle plus large que ne le fait le marxisme. En effet ce dernier ne peut par exemple donner une place et moins un revenu au capital. Par contre, cette même théorie islâmique évite de tomber dans les revenus usuraires qui n'impliquent aucun travail en retour ; et ce à rencontre du capitalisme qui essaie de justifier même les salaires non mérités.

On peut donc faire remarquer que la théorie islâmique du travail économique occupe une place intermédiaire entre les justifications excessives du capitalisme et les carences du marxisme.

H) Cette théorie reconnaît le rôle économique du capital et lui autorise, par conséquent, une part du revenu, mais à condition qu'il soit lié au travail.

Quand le marxisme fait du travail quantitatif la seule source du revenu, mais encore plus quand il le pose comme le déterminant de la valeur monétaire, il occulte totalement le rôle du capital dans le domaine du revenu. Si nous considérons cela de façon scientifique, nous remarquerons que l'économie marxiste est dans une situation de

contradiction. Car elle tient compte de la part du capital dans le calcul de la valeur monétaire.

Ainsi, elle mesure le rendement global des projets en fonction des rendements des différents capitaux (immeubles, machines-outils, matière première, capital de fonctionnement). De même qu'il consacre aux projets à grands rendements des capitaux importants quantitativement, ce qui constitue également une reconnaissance des plus claires, du rôle joué par le capital dans l'amélioration des résultats du travail.

Si le travail était la seule source de la valeur, comment expliquer l'augmentation des coûts de tel ou tel projet alors que la quantité du travail est la même ?

Et comment justifier la reconnaissance du rôle du capital dans ce cas-là ?

C'est ici que se situe la contradiction entre la théorie et la pratique au sein de la doctrine qui professe que, seul le travail est le créateur de la valeur.

Pour sa part, la théorie islàmique du travail économique n'établit aucune liaison entre le travail et la valeur monétaire ; elle le relie plutôt au revenu. Elle considère le travail sous l'angle du résultat et non sous celui de la quantité nécessaire socialement pour la réalisation d'un projet. Ce résultat s'améliore quand le travail est couplé avec le capital. L'économie islàmique tient compte du rôle du capital lorsqu'elle procède à la répartition des revenus et se montre équitable, en lui réservant une part des revenus tout en allouant au travailleur le salaire qui lui revient et tout en affirmant le rôle essentiel du travail dans l'activité économique.

III) En mettant l'accent sur l'importance des résultats du travail, - critère qualitatif -, cette théorie incite à la produc-

tion et encourage la concurrence,- relative -, en tant que moyen de développement de la production.

Au contraire, dans la théorie marxiste où c'est la quantité du travail qui prime, les travailleurs perdent leur dynamisme. L'économie marxiste qui a voulu éliminer l'exploitation de l'homme par l'homme, est tombée dans une situation où la main d'œuvre est paralysée par la théorie quantitative du travail.

On sait que l'un des problèmes économiques les plus grave des pays de l'Est est précisément le faible rendement du travail qui incite les dirigeants à multiplier les primes et les décorations afin de combler cette lacune.

De son côté, le capitalisme favorise unilatéralement les détenteurs des capitaux par diverses incitations (avantages fiscaux etc.)

Il résulte de cela, une injustice envers la main-d'œuvre et une mauvaise répartition des revenus dont la partie essentielle reste consacré aux capitalistes.

La théorie islâmique du travail a su contourner les désavantages de ces deux doctrines. Ainsi, en reliant le revenu au résultat du travail, elle a évité de paralyser la main-d'œuvre car les travailleurs sont rémunérés d'après la qualité des produits de leur travail, ce qui les incite à exploiter leurs possibilités au mieux afin d'obtenir les meilleurs résultats. Le fait que le revenu soit fonction du travail implique l'interdiction d'un revenu au capital qui n'est pas relié au travail, ce qui permet de protéger les travailleurs contre la toute puissance des capitalistes, laquelle est, pour ainsi dire, impensable dans le cadre de la doctrine islāmique.

IV) Cette théorie récuse le postulat économique de la rareté et tous les revenus illégitimes qu'il permet aux capitalistes d'amasser.

Cette rareté, que nous qualifions de provoquée, est causée par la monopolisation et la concentration des richesses ; cette dernière peut être expliquée par les avantages dont bénéficient les propriétaires des capitaux au sein du système capitaliste, et qui leur permettent de détourner les finances (par la création des banques par exemple).

L'Islâm ne permet pas cette manipulation du facteur de rareté.

Le critère, sur lequel il se base pour définir les revenus, est la notion de profit engendré par le travail en faveur des autres (résultat du travail sur la communauté). Le capital n'est pas exclu de ce schéma car il peut contribuer au développement des résultats du travail.

Ainsi le revenu d'un travailleur sera plus ou moins élevé suivant les répercussions de son travail sur la société.

Plus son travail est utile et plus élevé sera son revenu : il y a une relation de réciprocité entre les intérêts individuels et les intérêts communautaires.

Il apparaît clairement que cette conception est en divergence avec la situation régnant au sein du capitalisme et dans laquelle ce critère existe ; mais il est dominé par les profits recueillis par les monopoles qui exploitent des anomalies, telle la rareté provoquée, pour concentrer les richesses face aux démunis de plus en plus nombreux.

La prépondérance du travail économique dans la détermination du revenu privé.

Même si le capital jouit dans la théorie islàmique du travail d'une place importante, cela ne signifie pas que son rôle soit aussi important que celui du travail. Au contraire, c'est le travail économique qui y prédomine.

Cette priorité peut être saisie selon de nombreux paramètres :

a) Des paramètres juridiques

b) Les objectifs déclarés

c) Des paramètres éthiques

d) Des paramètres mobiles.

a) Les paramètres juridiques

Comme nous l'avons vu, le travail économique prévaut en tant que source fondamentale du revenu.

Ces règles jurisprudentielles stipulent l'interdiction de l'usure, de la spéculation sur le loyer.

De même les biens thésaurisés sont frappés d'une imposition, sans parler des restrictions qui frappe les activités boursières, bancaires et les opérations de changes.

b) Les objectifs déclarés

On peut déduire de certains textes théologiques, que le dirigeant a la responsabilité de fournir les occasions de travail aux membres de la société.

Cette règle lui dicte qu'il doit permettre à ceux d'entre eux qui ne disposent pas des moyens de production d'en acquérir, pour leur donner toutes les chances auxquelles ils ont droit.

On peut déduire de ce qui précède que l'Islâm s'oppose à la concentration des richesses entre les mains d'une minorité et professe que les moyens de production doivent être accessibles à tous, comme il apparaît du verset qur'ânique :

«... afin qu'elles ne soient pas accaparées par les riches d'entre vous »[218].

L'Islâm vise également à ce que les différences entre les membres de la société soient et restent fondées sur les différences dans les capacités et les aptitudes à fournir un travail utile, sans permettre les monopoles ou là consécration des inégalités, le pouvoir politique devant assumer le rôle d'arbitre actif et non passif comme dans la doctrine capitaliste.

c) Les paramètres éthiques

Us sont déduits des textes théologiques qui affirment l'importance du travail ou même sa nécessité dans certains cas, et la condamnation de l'oisiveté. Le Qur'ân mentionne que, de tous les êtres humains, le travailleur est préféré par Dieu.

On rapporte également que le Prophète a baisé la main d'un travailleur.

De nombreux textes précisent que, parmi les activités économiques, l'agriculture est la plus importante car elle est la plus utile à la société. Ensuite, vient le commerce du fait qu'il met les marchandises à la disposition des consommateurs.

L'Imâm 'Ali donnait l'exemple aux autres en travaillant, tout en disposant de moyens suffisants.

Ces différents éléments confirment l'importance accordée au travail dans la société musulmane.

d) Les paramètres mobiles

Ils entrent dans les compétences accordées au dirigeant, qui viennent consacrer le principe de prépondérance du travail sur le capital. Comme exemple, on peut citer le Ḥadîṯ rapportant que le Prophète avait condamné toute

---

[218] Qur'ân, S. LIX, V. 7.

action empêchant les autres de bénéficier de ressources naturelles (comme l'eau). Ce Ḥàdīṯ nous apprend que, les cultures de Médine étaient encore arrosées par les eaux coulant des sources avoisinantes alors qu'il y avait des fermiers situés en amont du cours d'eau, qui, après avoir satisfait leurs besoins en eau, empêchaient celle-ci d'arriver aux terres situées en aval.

Le Prophète leur interdit cette action qui constituait un cas de monopole, car en empêchant les autres d'arroser leurs terres, ils les privaient d'un moyen de production.

Le Prophète avait également interdit de recevoir les voyageurs à leur arrivée aux abords de la ville pour leur acheter les marchandises qu'ils avaient rapportées de voyage, pour empêcher les pratiques illégales (monopole, psychose de pénurie) de se développer et pour consacrer le rôle du marché urbain.

En plus de cela, les compétences du dirigeant comprennent le pouvoir d'interdire le monopole sous toutes ses formes ; ainsi il est compétent pour la fixation des prix et pour la répartition des ressources naturelles.

Nous avons qualifié ces paramètres de mobiles car ils ne sont pas définis une fois pour toute et il revient au dirigeant de les instaurer selon les règles générales de la doctrine islāmique dont la plus importante reste le travail et sa prépondérance dans la détermination du revenu.

Section III : La liberté économique dans un cadre limite

Les recherches précédentes ont débouché sur la question de la liberté économique qui constitue les éléments en tant que lois de la structure doctrinale de l'économie islāmique.

C'est là un dès sujets économiques les plus importants car il traite de la conception islāmique* de la liberté économique et répond aux questions suivantes :

L'Islâm profésse-t-il cette liberté économique ?

Si oui, la limite-t-ellè ?

Nous diviserons notre étude sur les libertés économiques en cinq parties :

A - Définition dé la liberté économique et de ses composantes

B - La liberté économique d'un point de Vue philosophique

C - La liberté théorique (juridique) et la liberté effective

D - Les justifications de la liberté économique dans le capitalisme

E - L'Islām et la liberté économique dans un cadre restreint.

A) Définition de la liberté économique et de Ses composantes :

La définition classique de la liberté économique, telle qu'elle est prônée par le capitalisme, se formule comme suit :

- C'est la jouissance par un individu* d'un droit légal qui lui permet d'exercer des formes d'activités économiques, à condition que ce droit ne s'oppose pas aux libertés des autres.

Il s'agit d'une définition simple mais vague, car elle manque de précision quant à l'espace de la liberté et le rôle des institutions. Il convient donc de poser une définition qui délimite l'espace de la liberté d'un individu vis à vis des autres individus, des institutions et de l'État. C'est sans

doute la raison pour laquelle la liberté économique a été définie par certains comme étant l'absence d'interventions de l'État dans le domaine économique. Cette définition peut également être critiquée pour son insuffisance.

Nous allons nous fonder dans notre définition de la liberté économique sur deux facteurs :

1) Les richesses naturelles n'appartiennent à personne aussi longtemps qu'elles sont dans la nature.

2) Tout individu a le droit de bénéficier des possibilités économiques dont il dispose comme la propriété, l'investissement et la consommation des richesses, à condition qu'il ne viole pas les droits que les individus ou les institutions ont acquis à leur compte.

H résulte de ces deux facteurs que l'État ne peut intervenir dans les dynamismes économiques des individus et que les trois composantes de la liberté économique sont : la liberté de propriété, la liberté d'investissement et la liberté de consommation.

B) La liberté économique d'un point de vue philosophique.

La signification philosophique de la liberté désigne donc le libre arbitre des hommes ou ce qu'on appelle la liberté naturelle. L'Islâm reconnaît ce principe de la liberté naturelle qui stipule que l'homme est libre par nature et qu'il a la capacité de discerner ses intérêts et de suivre les comportements qu'il s'est lui-même fixés.

Le principe du libre arbitre constitue l'un des fondements de la conception islāmique de l'Homme, selon laquelle il s'agit d'un phénomène naturel et inné chez l'homme et non pas le résultat d'une législation. C'est également ce principe qui explique l'existence de la croyance,

des religions et de toutes les autres organisations sociales qui distinguent l'Homme des autres créatures.

En effet, c'est l'Homme qui jouit de la liberté naturelle la plus complète du fait que c'est une liberté consciente d'une part, et englobante de l'autre.

C'est ce qui fait de l'Homme le représentant adéquat de Dieu sur ce monde.

« Nous lui (l'homme) avons montré la voie, (il peut être) ou reconnaissant ou très infidèle »[219]**.**

« Ne lui avons nous pas fait deux yeux, une langue, deux lèvres ; et lui avons montré les deux voies ? »[220]**.**

Ces versets montrent l'existence chez l'homme de la volonté et de la conscience. Le fait qu'il soit le représentant de Dieu lui impose une responsabilité. Et qui dit responsabilité, dit liberté. Car si l'Homme n'est pas libre, comment pourrait-il être le représentant de Dieu ou assumer une responsabilité ?

Cependant la liberté naturelle diffère de la liberté économique. Cette dernière est d'ordre juridique et elle implique que l'homme est libre du point de vue juridique avec tout ce que cela comporte comme conséquences.

Il convient donc de distinguer entre les significations philosophiques et juridiques de la liberté. Celle-ci implique que la législation économique n'empêche pas l'Homme d'exercer les diverses activités économiques.

Ainsi, la liberté économique est fonction de la délimitation juridique alors que la liberté naturelle provient de la condition naturelle. Il en résulte que tous les aspects qui sont naturels et innés chez l'Homme, proviennent de la

---

[219] Qur'ân, S. LXXVI, V. 3.

[220] Qur'ân, S. LXL, V. 8,9, 10.

notion philosophique de la liberté, alors que la liberté économique est définie par le législateur.

C) La liberté formelle et la liberté réelle

La liberté économique comporte deux aspects différents dont l'un dit que l'Homme est libre du point de vue juridique et économique et peut formellement exercer toutes les activités économiques sans aucune intervention de l'État.

Juridiquement c'est la communauté (ou l'État) qui donne aux individus cette liberté, dans des limites qui ne comportent aucun danger pour les individus durant l'exercice de leurs aptitudes économiques.

Cependant, en vérité, le fait que l'homme ne puisse pas exercer ces aptitudes car l'absence de barrière juridique ne signifie pas la liberté effective et réelle. Il peut y avoir des conditions et des formalités nécessaires pour un tel exercice qui ne soient pas remplies par les individus ; par exemple : la possession des moyens de production ou du Capital etc.

Cela implique que la liberté des individus dans l'exercice de leurs aptitudes économiques est en réalité limitée par l'existence ou non de ces conditions. Cela est d'autant plus vrai dans les situations lorsque les moyens de production sont concentrés entre les mains d'une minorité. Dans un tel cas la liberté économique est inutile même si elle existe théoriquement.

Par conséquent, la liberté formelle est la formulation juridique absolue et abstraite qui autorise l'individu à exercer ses aptitudes, alors que la liberté réelle désigne les moyens concrets lui permettant d'exercer effectivement ses potentialités économiques dans le cadre de la liberté juridique formelle.

Les libertés économiques données dans le système capitaliste se limitent au domaine de la liberté formelle. Quant à la liberté réelle, plus valorisée et plus recherchée et qui se fonde à grande échelle sur la réglementation, elle est plus difficile à obtenir.

L'existence de la liberté formelle peut même aboutir au résultat opposé et constituer une cause de la disparition ou de la limitation de la liberté effective.

Le capitalisme a cru qu'il suffisait d'introduire les libertés économiques, du point de vue juridique (la permission à grande échelle de la liberté formelle), pour atteindre la liberté effective. Cette mauvaise interprétation a conduit dans le système capitaliste, au monopole des richesses par une minorité et à la transformation de la majorité en salariés sensiblement limités. Le capitalisme a remédié à la situation en conférant à l'État les possibilités d'intervenir pour enrayer les monopoles, donc pour limiter la liberté formelle et étendre la liberté effective.

Pour sa part, l'Islâm reconnaît fondamentalement le principe d'intervention de l'État qui a pour but de rapprocher les deux catégories de libertés économiques entre elles.

D) Les justifications capitalistes de la liberté et leur étude

On peut retenir quatre arguments fournis par le capitaliste en faveur de la liberté économique :

La première justification

La liberté économique est le droit naturel et inné de tout homme. La signification de cette justification est que tout homme naît libre et qu'il n'est pas permis de restreindre sa liberté.

Cet argument est de nature doctrinale et constitue plutôt un jugement de valeur qui ne peut être prouvé scientifiquement, car tout ce qui se rapporte au droit naturel s'insère dans un cadre doctrinal.

Plusieurs objections peuvent s'opposer à cette affirmation.

Première remarque

Cette justification confond la liberté naturelle (philosophique) et la liberté économique. La deuxième étant une liberté sociale et un phénomène social. H s'agit donc d'une liberté formulée, modulée et, pour ainsi dire, réglementée.

Deuxième remarque

On aurait pu vouloir désigner par l'expression "le droit inné et naturel de l'Homme" autre chose que la liberté philosophique et avoir eu l'intention de désigner la liberté juridique comme elle est conçue par la philosophie du droit et de ses sources. A ce sujet l'école positiviste affirme que la structure du droit se fonde sur la situation sociale et sur celle de ses pouvoirs législatifs.

De son côté, l'école de Kant affirme que la structure de la légalité du droit est représentée par l'école naturaliste qui croit au droit naturel. Le courant a été introduit par Rousseau dans son exposé célèbre du "contrat social".

Cette école part du principe qu'il existe un droit et une structure innés, non dans le sens naturel mais plutôt dans le sens juridique, et cela avant l'édiction des lois sociales. C'est ce droit qui constitue la liberté économique. Même si nous acceptons comme vraie l'affirmation (la liberté économique est un droit inné et naturel de l'Homme), l'Homme dispose d'autres libertés (telle que la liberté politique et la liberté civile), mais quand il s'est intégré dans la société, il a accepté d'abandonner ses libertés et de les dé-

léguer à la société (comme le prétendent les théories positivistes).

Ainsi, la société établit les lois politiques, pénales, civiles ou économiques, en fonction de sa conception de l'intérêt commun. Par ces lois, elle établit les limites et les restrictions qui peuvent garantir cet intérêt. Alors comment peut-on justifier le fait que la société soit compétente pour limiter toutes les libertés naturelles à l'exception de la liberté économique ? Et si le critère de définition des autres lois (non économiques), est l'intérêt de la société, alors comment explique-t-on que ce même critère ne soit pas appliqué à la liberté économique ? Quand on affirme que la restriction est en contradiction avec le droit inné, alors comment justifier que cette contradiction n'atteigne pas les autres droits naturels.

La ***deuxième justification***

La liberté économique encourage la libre concurrence, la libre concurrence entraîne le développement et l'abondance de la production, et il en résulte le bien-être de la société sur ceci nous pouvons faire deux remarques :

Première remarque

Il est indéniable que la liberté économique incite les individus à concurrencer les autres, à œuvrer au développement et à l'amélioration de la production. Cependant, la liberté économique préconisée par le capitalisme est une liberté absolue et ouverte. Et c'est justement ce côté illimité qui fait qu'elle perd son sens après une durée relativement courte. A son début, cette liberté entraîne le développement de la production et celui de la technologie. Mais cette tendance ne tarde pas à se renverser et les moyens de production se trouvent accaparés et monopolisés dans les mains d'une minorité. Ce phénomène a été constaté par les expériences économiques.

Donc la liberté est un droit inné et non établi ; c'est ce principe qui forme la base de toutes les lois instaurées par les sociétés et qui se fondent sur ce principe sans le dépasser ou le contredire.

C'est pour cette raison que la théorie du contrat social a tenté de dénier les compétences des lois sociales à partir de l'hypothèse que l'individu délègue une partie de son droit inné à ses représentants dans les assemblées législatives, leur donnant le pouvoir d'établir les lois organisant la société. Ce qui va selon Rousseau à rencontre de l'intérêt des individus en question.

Même si nous supposons que se trouve là le sens de l'expression "droit inné à la liberté" nous pouvons répondre à la question :

a) Existe-t-il une loi naturelle ?

Pour notre part, nous estimons que la théorie du droit naturel est fausse à la base (même si nous prenons en compte qu'elle se situe dans un cadre philosophique, et non pas économique mais cela peut s'expliquer par les relations entre les deux sujets).

Nous ne pouvons pas concevoir une notion de "droit naturel", car rien ne peut être naturel et juridique en même temps. Toute loi présuppose un législateur. C'est la raison pour laquelle nous réfuterons l'existence d'un droit naturel réglementant les activités sociales,

b) Pour notre part, nous concevons que l'être humain, en tant que créature de Dieu, doit obéissance à Dieu.

Si un tel droit naturel existait, il serait un droit vis-à-vis de soi-même et des autres et non par rapport à Dieu, car l'Homme ne peut avoir de liberté vis-à-vis de Dieu. Et même si les lois en question sont établies par Dieu, alors la liberté en tant que droit naturel ne pourrait exister vis-à-vis de Dieu. Il apparaît que cela est en opposition avec la

théorie positiviste, car pour elle, le législateur, c'est la société.

Les individus qui ont été les premiers à entrer dans le domaine de la production accaparent les richesses et les thésaurisent, transformant ainsi la majorité des membres de la société en individus incapables de produire au-delà d'une certaine limite. Et même si le droit les y autorise, (liberté formelle), en réalité ils en sont incapables (liberté réelle). Ainsi une liberté économique absolue peut dégénérer en un monopole des moyens de production par une minorité, ce qui fausse complètement le rôle réel de la concurrence en tant que moyen de développement de la production. Elle peut même donner le résultat inverse car les individus qui monopolisent le marché et les moyens de production tuent tout esprit d'entreprise chez les autres, ce qui entraîne la stagnation de la production, si ce n'est son recul. Ces monopoles mettent également à profit cette situation où ils sont seuls maîtres du marché pour récolter les bénéfices les plus élevés aux dépens de la quantité et de la qualité des produits.

La libre concurrence ne joue donc son rôle dans le développement de la production que pour une durée limitée et dans le cadre de cette minorité des producteurs "privilégiés".

Ainsi, il convient d'étudier si une libre concurrence efficace résulte de la liberté économique absolue et inconditionnelle ou bien d'une liberté limitée et contrôlée.

En ce qui concerne la liberté absolue, nous avons déjà vu que la concurrence qui en résulte dégénère rapidement en monopole. Il paraît inévitable, pour garantir la continuité de la concurrence, honnête et rentable, que la liberté économique soit limitée et réglementée, et non pas posée d'une manière absolue, comme le fait le capitalisme

Deuxième remarque :

Même si nous reconnaissons que la liberté économique engendre l'amélioration et l'augmentation de la production grâce à la libre concurrence qui encourage la créativité et l'esprit d'entreprise ainsi que le développement de la technologie etc., il n'en reste pas moins vrai qu'il manque un dernier facteur à cette théorie, de répondre à la question suivante : la crise économique se limite-t-elle au manque de production ? Si oui, l'abondance devrait remédier à cette crise or, une crise économique ne se résout pas par la simple abondance de la production. En plus, le développement économique doit reposer sur deux piliers essentiels : l'abondance de la production et l'équité dans la répartition.

De ce point de vue, il serait inutile que la production soit abondante si elle restait concentrée aux mains d'une minorité, comme les cartels ou les grandes familles propriétaires des moyens de production.

C'est ce qui rend nécessaire la limitation de la liberté économique pour prévenir la mauvaise répartition de la production sous une forme qui nuit à la justice sociale.

C'est ainsi nous pouvons résumer la conception islàmique de la liberté économique.

De cette situation, il ne peut résulter le bien-être social car les pauvres deviennent encore plus démunis et les riches plus nantis. C'est ce qui pousse les monopoles à traverser les frontières de leur pays et à aller chercher les marchés extérieurs et les ressources à moindre coût. C'est également l'explication du colonialisme et des grandes guerres. Il se peut même, que la mauvaise répartition entraîne la stagnation économique et la limitation de la production du fait du lien étroit qui existe entre la production et la répartition.

La troisième remarque :

Elle stipule que la liberté économique est une condition naturelle nécessaire à la réalisation du système économique naturel. Pour notre part nous avons tiré cet argument d'ouvrages de certains économistes partisans du capitalisme. Elle se retrouve également dans les livres d'économie politique sous différentes formules.

Il est donc nécessaire de la mentionner comme justification de la liberté économique. Elle se résume à ce que le domaine économique ressemble au domaine de la nature, et dispose des règles économiques au même titre que le domaine naturel est régi par des lois naturelles qui visent à préserver son équilibre de la façon la plus profitable et la plus juste. Cependant ce phénomène requiert une condition : qu'il n'y ait pas d'intervention de l'État car cela risquerait d'entraver le processus économique.

Ceci est expliqué par une théorie établissant qu'il y a, dans le domaine économique un processus naturel économique (ou économique naturel) qui ressemble à tous les autres processus existant dans les autres domaines de la nature (comme la physique). Ce processus doit se dérouler naturellement et toute tentative visant à le limiter ou à le contrôler constitue une entrave à son déroulement qui aboutit toujours au plus profitable, à l'Homme et au bien être de la société et à l'économie des pays. Il ressemble en cela à tous les autres domaines de la nature dont l'organisation est interne et où toute intervention entraîne la perturbation du fonctionnement. C'est ce qui incite les partisans de cette théorie à demander que les interventions dans le domaine économique soient limitées pour qu'il puisse suivre son processus naturel.

En réalité cette justification comporte une grande ligne et constitue une évolution de la vie sociale et du mouvement de l'Homme et de la vie naturelle. En fait, elle est le

reflet d'un arrière-plan philosophique déterminé dans la pensée occidentale.

En effet, l'idéologie occidentale, dans sa philosophie, sa conception de l'Homme et de la vie, tend à trouver une seule explication à la vie malgré la diversité de ses aspects, de ses domaines et de ses déroulements. Elle essaie de l'expliquer d'un point de vue matériel et non sous un angle expérimental pur. Cette tendance matérialiste essaie de fournir une seule explication et de situer tous les aspects de la vie sous un angle matérialiste pur ; ainsi toutes les choses de la vie ont pour elle une source matérielle palpable, même les comportements de l'Homme et ses sentiments.

En réalité, l'Homme est constitué par deux parties différentes : la première est fixe (nous préférons ce terme à matériel), structurelle, dictée par des lois diverses tels les aspects du corps de l'homme (considérant en tant qu'organique un tout qui est régi par des lois) et qui contient une organisation particulière gouvernant les cellules de ce corps au même titre que les lois naturelles régissent le comportement des différentes matières organiques contenues dans la nature. Ainsi, le comportement des différents organes de l'homme est dicté par les lois de la nature : il doit manger, respirer-

La deuxième composante de l'homme est l'aspect immatériel, mental ou intellectuel et tous leurs corollaires tels que les actes, les comportements. Cette partie et toutes les actions qu'elle implique, diffère de la partie précédente.

La première catégorie de gestes ne provient pas du côté mental ou intellectuel de l'homme, elle découle d'une organisation naturelle en tant que substance biologique obéissant aux lois de la nature, incluse dans tout être vivant, sans que celui-ci puisse intervenir sur elles.

Ce qui a fait tomber les défenseurs de cette théorie dans l'erreur, c'est le fait qu'ils ont mesuré la deuxième catégorie des gestes de l'homme par rapport à la première. Dans sa dernière partie (consciente, intellectuelle), les gestes de l'homme sont toujours présents et ils s'accompagnent de l'intention et de ce qu'on appelle "la provocation d'une réaction et la création d'un mouvement".

C'est cela qui distingue cette deuxième partie de la première et distingue l'Homme du reste des êtres vivants. En fait l'homme est une créature responsable du fait que son comportement et ses gestes sont essentiellement intentionnels et conscients. Si son geste est blâmable, il reçoit la punition, et s'il est louable, il est récompensé en retour, alors que dans les actions naturelles imposées, personne n'est en mesure de demander des comptes à leur auteur.

C'est ce deuxième aspect qui explique le fait que Dieu a choisi l'Homme comme représentant dans ce monde. Cela implique que les facultés de ce dernier aspect de l'Homme peuvent lui permettre de discerner le bien du mal et savoir où se situe son intérêt. Et en fonction de cet intérêt il choisit ses actions pour le réaliser.

Ce deuxième aspect de la nature humaine se rapporte à toutes les études qui entrent dans le cadre des recherches scientifiques parmi lesquelles on situe l'économie. Cela présuppose donc que, dans tous ces domaines, le comportement de l'Homme lui est dicté par son esprit pensant et par sa conscience, même s'il existe des restrictions à la liberté du comportement. Le domaine économique est l'un des plus significatifs ou l'homme pratique sa liberté d'action.

Nous en arrivons par la à réfuter cette justification qui dit que la liberté économique doit être dictée par les règles naturelles et que l'Homme doit simplement les subir. L'erreur de base vient du fait que les partisans de cette théorie

ont confondu les deux aspects de l'Homme et qu'ils ont appliqué à la deuxième partie des règles qui ne sont valables que pour la première.

Pour confirmer notre énoncé, il suffit de rappeler que, lorsqu'un homme produit, il sait ce qu'il produit et quand il consomme, il est conscient de ce qu'il consomme. Et ce sont des gestes délibérés et conscients qui entrent dans là deuxième catégorie des actions de l'Homme qui impliquent la liberté d'organiser la production et la consommation selon les moyens dont il dispose.

Nous pouvons même avancer comme preuve contre cette théorie que c'est l'homme qui a créé l'économie et qui donc, doit se charger de l'organiser de la meilleure façon.

Nous conclurons en disant qu'en aucun cas, il ne pourrait donc exister ce qu'on appelle la théorie naturelle économique car cela reviendrait à dépouiller l'homme de toute liberté en voulant justement démontrer cette liberté

E - L'Islâm et la liberté économique dans un cadre limité

Dès son avènement, l'Islâm s'est voulu libérateur de l'homme. Il a en effet libéré l'homme de l'esclavage et de l'adoration des fétiches. E lui a fourni la liberté de s'opposer à toute forme d'injustice, fût-elle d'un pouvoir politique légitime, si ce dernier dévie du chemin que la jurisprudence lui a tracé.

L'homme par sa nature aime la liberté. Il entretient avec elle un lien sentimental. Elle est l'expression pratique de sa volonté et de sa dignité humaine et l'Islâm, qui exerce à la fois un pouvoir spirituel et un pouvoir temporel, se préoccupe de l'homme, de sa liberté dans une communauté solidaire et fraternelle, débarrassée de l'esclavage et de l'exploitation de l'homme par l'homme.

La définition de la liberté économique dans l'Islâm se situe à deux niveaux :

Le premier est subjectif, il est le fruit de la socialisation de l'individu dans une société musulmane. Cette socialisation conduit l'homme à faire le bien, à suivre le droit chemin conformément aux valeurs morales de l'Islâm, et à s'acquitter de ses obligations sociales fondamentales comme par exemple, le devoir pour tout musulman de payer la *Zakat,* qui est un acte volontaire.

Le second est objectif. Ce sont les lois qui fixent la conduite de l'individu dans une société musulmane, lois imposées à l'individu par la jurisprudence.

Conformément au principe : il n'y a de liberté de l'individu que celle explicitée dans les textes de la jurisprudence et il n'y a de liberté dans les activités économiques que celle qui se conforme aux objectifs et finalités, fixés par l'Islâm et qui doivent être réalisés.

L'application de ce principe s'est faite de la façon suivante :

1 - Le *Sari'a* (loi musulmane) a interdit l'intérêt, le monopole, etc., qui sont des activités économiques et sociales contredisant les idéaux et les valeurs dont l'Islâm est porteur.

2 - La *Sari'a* a chargé le gouverneur de superviser l'activité économique, et lui a donné tout pouvoir pour intervenir afin de protéger les intérêts généraux en fixant les libertés qui sont dévolues à chacun dans son travail.

Ce principe est indispensable pour garantir la réalisation de l'égalité sociale. Les exigences de l'égalité sociale ne sont pas statiques mais sont fonction des conditions économiques. Aussi, les dispositions concernant l'égalité sociale ne sont pas fixes mais souples, permettant ainsi à l'État d'intervenir à chaque fois qu'elle se trouve menacée.

L'intervention de la sphère dirigeante est prescrite dans le Qur'ân :

« Croyants, obéissez à Dieu et obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détenez l'autorité »[221] **!**

Ce verset exprime en clair l'obligation d'obéissance au pouvoir politique dans la société islàmique à condition que ce pouvoir s'inspire de la jurisprudence et des prescriptions du Livre Saint et de la Sunna, que son intervention dans le domaine économique soit conforme aux dispositions générales de la jurisprudence. Ainsi, cette intervention n'est pas permise, ni à forte raison obéie si l'État autorise par exemple le *Riba* (usure). Concernant par exemple la fertilisation de la terre, l'extraction des minerais, l'État intervient soit pour les interdire soit pour les autoriser, selon les besoins et les circonstances, et conformément aux prérogatives qui lui sont conférées par la jurisprudence, dans le cadre du remplissage de "la partie mobile".

La question de l'intervention de l'État dans le domaine économique est une question qui a souvent été soulevée de nos jours.

Les différentes attitudes adoptées par les doctrines économiques à l'égard de cette question constituent les divergences les plus marquantes entre les dites doctrines. Par ailleurs cette question était posée à travers l'histoire avant de se cristalliser, dans la période moderne en une doctrine économique qui prend des formes différentes.

C'est en réaction à un capitalisme prônant la liberté économique sans limites qu'est née la doctrine socialiste fondée sur l'hégémonie oppressante de l'État sur l'économie nationale.

---

[221] Qur'ân, S.IV, V. 59.

Le sujet du chapitre suivant va exposer la position de l'Islâm quant à l'intervention de l'État, et la forme que doit prendre celle-ci.

Chapitre III

Théorie de l'État les éléments dynamiques (partie mobile) et l'intervention de l'État

Section I : Le principe de l'intervention de l'État

L'Islâm considère l'intervention de l'État comme un des principes centraux de la régulation de l'économie islàmique. Cette intervention doit se limiter à la simple application des règles formulées par la loi islàmique *{Sari'a),* que ce soit des règles permanentes ou de règles émises par les jurisconsultes à travers les temps (partie mobile).

En ce qui concerne l'application des lois, l'État doit intervenir dans la vie économique afin de garantir le respect de ces lois par les individus. Par exemple, il doit veiller à la non pratique de l'usure, à l'expropriation des propriétaires qui délaissent leurs terres ; mais également à assurer les fonctions sociales qui lui incombent, comme celles concernant la sécurité publique et l'équilibre de la vie sociale.

Dans le domaine législatif, l'État doit donc agir dans le cadre de la partie mobile, et ce à la lumière des autres lois et en fonction des besoins et des circonstances du moment, de la façon qui sert le bien commun et permet d'atteindre les objectifs d'égalité sociale prônée par la doctrine islàmique. Nous avons déjà signalé au début de cette étude, l'importance de la partie mobile qui donne tous ces pouvoirs à l'État et lui permet une certaine marge de manœuvre dans la gestion des intérêts communs de la société. Cette partie mobile que nous avons qualifiée de dynamique permet

également la continuité de l'État et lui donne sa capacité à remplir ses fonctions auprès des citoyens.

A - L'économie islamique et "la partie mobile"

L'idée centrale de la partie mobile est que l'Islâm ne pose pas ses principes juridiques de la vie économique en tant que solution limitée dans le temps ou dans l'espace. Cette forme organisationnelle est donc appelée à s'adapter aux nécessités sans cesse changeantes du temps. Pour bien appréhender les détails de ce concept, il est nécessaire de définir le côté changeant de la vie économique et l'importance de son influence sur la législation économique.

La vie économique comprend les relations de l'Homme avec les richesses naturelles. Ces relations se reflètent dans le mode de production de ces richesses. Elle comporte également les relations de l'Homme avec ses semblables sous forme de droits et d'avantages dont bénéficie l'un ou l'autre.

Pour ce qui est du premier type de relation, l'homme les exerce dans tous les cas, qu'il vive isolé ou bien en communauté, il ne peut se passer du contact de la nature et ses richesses. Ce contact est déterminé par son expérience et ses connaissances. Ainsi il chasse, il cultive la terre, il extrait les minéraux et travaille la laine, selon des méthodes particulières. Ces relations avec la nature ne sont pas conditionnées par une vie communautaire de l'homme. Cette vie communautaire n'influence ces relations que par le fait qu'il y a échange et assemblage des expériences et des connaissances des hommes sur la nature, ce qui permet de développer l'acquis humain sur cette nature.

La différence entre cette première catégorie de relations et les relations entre les hommes c'est que ces dernières sont ordonnées par des droits, des avantages et des devoirs ; elles sont conditionnées par une vie communautaire

des hommes. En l'absence d'une telle vie, les droits et les devoirs perdent leur signification. Ainsi, le droit de propriété de l'homme sur la production d'une terre qu'il a fructifié, son devoir de laisser les autres puiser l'eau d'une source qu'il a découverte... Tous ces concepts ne sauraient être envisagés en dehors d'une collectivité.

L'Islâm distingue ces deux catégories de relation. Il voit que les relations de l'Homme avec la nature évoluent sans cesse en fonction des situations changeantes qui se posent devant lui au cours de son contact continu avec la nature et des solutions diverses qu'il apporte aux problèmes rencontrés. Il résulte de son contact continu avec la nature que l'Homme domine de plus en plus les problèmes qui se posent à lui et améliore les moyens dont il dispose pour exploiter les ressources naturelles.

Quant aux relations entre les hommes, malgré leur évolution possible elles sont d'un caractère relativement stable, car elles traitent des problèmes qui sont continus et restent les mêmes, quel que soit le cadre dans lequel elles se manifestent ou l'aspect qu'elles prennent.

On peut citer parmi ces relations, la répartition des ressources naturelles sur les membres de la société. En effet toute collectivité qui exploite une ressource naturelle doit organiser la répartition des produits de cette exploitation sur les individus. Que ce soit au niveau collectif, comme l'électricité et le gaz ou au niveau individuel, dans le cas d'exploitation agricole, par exemple. C'est ce qui fait que l'Islâm voit que les lois établies par les tous premiers textes législatifs restent continuellement valables en tant que base théorique à la garantie de la justice sociale comme il la conçoit, car les problèmes qu'elles traitent sont constants et durables. Par exemple, la loi qui dit que le droit de propriété privée sur une ressource naturelle doit être conditionnée par le travail et l'exploitation effectifs de

cette ressource. Cette loi se rapporte à un problème général et reste valable aussi bién du temps dé la charrue à bœufs que pour celui des machines à labourer.

Mais s'il est naturel que l'Islâm présente ses principes théoriques et juridiques comme étant valables pour l'organisation des relations entre les hommes dans des siècles différents, il ne néglige pas pour autant le côté évolutif que présentent les relations de l'Homme avec la nature. L'importance de ce Côté évolutif réside dans le fait que l'Homme améliore incessamment sa maîtrise de la nature et améliore continuellement les moyens qui lui permettent d'exploiter les richesses naturelles, cela lui permet d'étendre son champ de travail et d'accaparer des espaces plus grands, susceptible de constituer une menace pour le principe de justice sociale.

Pour illustrer cela, nous allons prendre le principe juridique qui dicte que toute personne ayant travaillé sur une terre auparavant inexploitée et l'ayant fait fructifier a exclusivement le droit de bénéficier des produits de cette terre. Cependant, avec la sophistication des moyens technologiques, cette loi peut être exploitée par une certaine catégorie sociale, c'est-à-dire celle qui dispose dé machines.

En effet du temps où le travail agricole s'exerçait manuellement et à l'aide de moyens rudimentaires, toutes les personnes étaient relativément égalés devant cette loi ; mais avec l'appàrition des machines, certaines catégories sont beaucoup plus favorisée que d'autres. En conséquence, lès pouvoirs législatifs recourent, devant cette situation à "la partie mobile" de la loi islàmique pour interdire la fructification, dans certains càs où les principes de l'économie islàmique concernant la justice sociale risquent d'en être violés.

Nous pouvons en déduire que là raison pour laquelle l'Islâm a établi la partie mobile en eé qui concerne les lois qui organisent la vie économique, était pour refléter l'élément évolutif de l'économie et pour accompagner le développement des relations entre l'Homme et la nature, prévenant par- là, les dangers qui pouvaient résulter de ce développement incessant.

L'existence de la partie mobile ne devrait donc, en aucun cas, être interprétée comme une lacune dans la législation ou comme la négligence de certains aspects de la vie économique. Au contraire, elle témoigne de la faculté d'adaptation à toute nouvelle situation. Car la législation a déterminé pour la dite partie, son domaine d'application en précisant pour chaque incident ses caractéristiques juridiques originales, tout en laissant au dirigeant et à la jurisprudence la compétence de leur accorder une forme juridique secondaire, selon les cas. Par exemple, la fructification de la terre est autorisée légalement mais le dirigeant a le droit de l'interdire dans certains cas spécifiques : atteinte aux principes de justice sociale préconisée par la doctrine islâmique.

Les compétences des dirigeants englobent tout ce qui est, par nature, licite. Ainsi, toute action ou activité qui n'a pas été explicitement autorisée ou interdite par un texte juridique, - c'est aux dirigeants, politiques et religieux -, qu'il revient de les autoriser ou de les interdire. Par conséquent, s'il interdit une action, qui auparavant était licite, elle devient illégale, et s'il entérine la légalité d'une autre, elle devient un devoir.

Par contre les dirigeants ne sont pas compétents pour autoriser les activités explicitement intefditês par des textes juridiques ; ils ne peuvent, par exemple, autoriser l'usure. De même qu'il ne peut rendre illégal ce qui est imposé par les textes juridiques. Cela est dû au fait que

l'obéissance au dirigeant est subordonnée à l'obéissance à Dieu ; et si le premier autorise une chose qui est interdite par Le deuxième ou en interdit une autre qu'il autorise, alors les individus ne sont pas tenus de lui obéir, au contraire, ils doivent s'opposer à lui.

Pour bien démontrer l'importance de la "partie mobile" pour la législation dans le domaine économique, nous allons citer des exemples historiques rapportant des situations où les dirigeants ont dû intervenir pour décider, selon les circonstances, quelle interprétation donner à des textes originaux - fixes.

1) L'Imàm aṣ-Ṣâdiq rapporte que le Prophète a blâmé certains médinois qui empêchaient les autres d'exploiter l'eau ou les pâturages qu'ils avaient en excédent.

Ce blâme équivaut à une interdiction. Et si nous ajoutons à cela l'avis de la plupart des jurisconsultes qui dit que le fait d'empêcher les autres d'exploiter l'eau ou les pâturages qu'on a en excédent n'est pas originellement interdit par la législation (au contraire de l'usure par exemple), nous pouvons en conclure que le Prophète a interdit cette action en tant que dirigeant. Cette interdiction entre dans ses compétences dans le cadre de la partie mobile selon les nécessités du moment. En effet au moment où cet incident a eu lieu, les habitants de Medine avaient besoin de développer leurs ressources agricoles et animales, ce qui a poussé l'État à appeler les individus à s'entraider en donnant aux autres ce qui était pléthorique pour eux, pour aider à réaliser l'objectif de la société.

Ainsi l'État a pu intervenir pour interdire ce qui était licite, en fonction des besoins du moment.

2) at-Tirmiḏī rapporte :

« Le Prophète nous a interdit une chose qui nous était très rentable ; celui d'entre nous qui disposait d'une terre pouvait la louer pour une part de la récolte ou pour de l'argent ; mais le Prophète a dit :

« Que celui d'entre vous qui a une terre la cultive, ou bien qu'il la cède à quelqu'un d'autre »[222].

Ce Ḥadīṯ, considéré à la lumière des textes juridiques prouvant que la location de la terre n'est pas juridiquement interdite dans l'Islâm, montre que le Prophète a procédé à la prohibition d'une telle activité én tant que dirigeant politique concerné par les conditions économiques des citoyens et non en tant que Prophète et source de la législation.

3) 'AIT, le quatrième Calife bien guidé, a également eu l'occasion d'exercer ses compétences dans ce domaine. Dans une missive envoyée à un de ses gouverneurs, il ordonnait à ce dernier de fixer les prix. Sa lettre disait :

"...Cependant, la majeure partie d'entre eux (commerçants) est cupide et cherche à s'enrichir sur le dos des gens en monopolisant le marché. Ces commerçants égoïstes nuisent à l'intérêt de la société, et il est du devoir des dirigeants d'intervenir et de fixer les prix des marchandises de manière à ce que ni le commerçant, ni le consommateur ne soit lésé", (lettre à Mâlik al-Asṯar)[223].

Dans des conjonctures normales, la doctrine économique islâmique accorde une grande liberté aux commer-

---

[222] Cf. Hurgid Aḥmad, *Studie in islamic économies, Trowbridge and Echer,* U.K., 1980 p. 33.

[223] Collection (Message de l'Islām) N°1 : L'Imâm 'AIT, Lettre à Mâlik Asṯar Nakai, (gouverneur de l'Égypte), Traduit par Ḥamida Atoui, Téhéran.

çants, qui fixent eux-mêmes leurs prix, mais lorsque le pouvoir d'achat des consommateurs est faible, le dirigeant a le pouvoir de fixer les prix, dans le cadre de sa compétence dans le cadre de la "partie mobile" de la loi islāmique.

B - Les domaines d'intervention de l'État

L'État est compétent pour intervenir dans la vie économique, c'est-à-dire dans les domaines du travail, de la propriété, des contrats et des prix. Le but de ses interventions est d'assurer la justice* le respect des principes de la morale islāmique et le bon fonctionnement de l'économie.

L'État peut également intervenir dans des cas particuliers qui enfreignent les principes juridiques établis par les textes. Ainsi, il peut interdire certaines activités prohibées par la morale islàmique tel que la prostitution, les jeux de hasard, le commerce de l'alcool et la pratique de l'usure. H a également le droit d'annuler les contrats comportant des risques pour l'une des parties, tel que la vente de marchandises qui n'existent pas encore, ou la vente dont l'objet est une marchandise interdite par l'Islām. Dans le domaine du travail, il peut s'opposer à l'exploitation des travailleurs quelle que soit là forme - ancienne ou nouvelle - que cela prend.

Nous allons résumer l'intervention de l'État dans les domaines de la propriété et du travail.

Dans le domaine de la propriété

Les autorités peuvent exproprier les individus de tout bien provenant d'actes illégaux comme la corruption, le vol ou la fraude.

Elles peuvent obliger un propriétaire à vendre un bien dont l'existence nuit aux intérêts de la société ; par exemple une maison qui se trouve sur le parcours d'une route

doit être obligatoirement cédée à l'État à un prix toutefois équitable.

Elles ont le droit de forcer un propriétaire à exploiter une richesse naturelle dont il dispose, car par son comportement il prive la société de produits qui lui sont nécessaires.

L'intervention sur les prix peut également être classée dans le cadre de l'intervention sur la propriété. En effet, quand il y a pénurie dans les matières de base, l'État peut intervenir et définir les prix dans le but d'éviter que certains commerçants ne mettent cette situation à profit pour vendre les marchandises (qui sont leurs propriétés) à des prix élevés. H a même le pouvoir d'obliger les commerçants à vendre leurs produits s'ils s'abstiennent de la faire.

Dans le domaine du travail

Nous avons déjà cité la compétence de l'État à empêcher les activités interdites par les principes de l'Islâm. En plus de cela, il procède à l'organisation du marché du travail en déterminant les règles et en surveillant la qualité d'exécution.

Ainsi, l'État pratique des compétences dans le contrôle des relations entre l'employeur et ses employés, la garantie des salaires équitables aux travailleurs et l'interdiction de l'embauche des mineurs.

Dans le champ des activités commerciales, l'État a le pouvoir de punir les personnes qui s'interposent entre le commerçant et le consommateur pour bénéficier d'un salaire sans exercer un travail en retour.

En ce qui concerne les travaux d'utilité communautaire, l'État peut obliger les membres de la société à réaliser un projet public, mais à condition qu'il les rémunère la corvée

étant prohibée. Dans cette catégorie d'activités on peut citer l'enseignement, la santé, et la défense nationale.

On doit également citer que dans les activités privées, le principe de base doit être la liberté des individus à exercer l'occupation de leur choix.

Un bref passage en revue du système de contrôle du travail et du marché économique (***Ḥisba***) peut aider à mieux comprendre la nature de l'intervention de l'État sur le circuit économique.

D'après la définition que donnent les jurisconsultes de la ***Ḥisba,*** celle-ci consiste à ordonner le bien à ceux qui l'ont délaissé, interdire le mal à ceux qui l'on fait et réconcilier les gens en conflit. Le responsable de la ***Ḥisba*** ***(.Muḥtasib***) doit se distinguer par les qualités suivantes :

- Des connaissances juridiques très poussées et être compétent dans le domaine jurisprudentiel pour garantir une bonne application des lois.

- L'impartialité, et des jugements limités à l'application des lois.

- H doit être un sujet Musulman honorable et disposer de suffisamment d'influence afin de pratiquer, au mieux, sa fonction auprès des gens.

- Des ressources financières suffisantes pour éviter qu'il ne s'adonne à la corruption et aux malversations.

Quant aux compétences du contrôleur ***(Muḥtasib),*** elles sont les suivantes[224] :

1 - D a le pouvoir de contrôler le bon fonctionnement des services publics,

---

[224] al-Mubarak (Muḥammad) : *Ṇizâm al-lslâm (Le système islâmique),* 2ème Ed. Dâr al-Fikr, 1974, p. 86-96 ; al-Mawardï : op., cit., p. 15.

2 - D est chargé de contrôler la perception des finances publiques.

3 - D contrôle les organes chargés d'exécuter les projets publiques et veiller à ce qu'ils ne détournent pas les fonds de l'État.

4 - al-Mawardï a également mentionné que le contrôleur peut intervenir sur le comportement des individus. Ainsi s'il voit un homme apte au travail en train de mendier, il peut le réprimander et lui permettre d'avoir un revenu et d'exercer un travail économique utile à la société. Cette fonction entre dans le cadre du principe qui dit qu'il doit ordonner le bien et interdire le mal.

5 - Sans parler de sa fonction principale à savoir le contrôle des marchés, surtout en ce qui concerne la qualité des produits, les prix et les relations du travail

Section II : Les ressources de l'État et les dépenses obligatoires

Pour réaliser sa fonction de gérant des intérêts de la société, l'État islāmique doit assurer la sécurité intérieure et extérieure du pays, mais il doit également construire l'infrastructure permettant aux individus de développer leurs capacités économiques. C'est dans le cadre de cette fonction que s'insèrent les finances publiques dont les revenus sont consacrés à la réalisation des objectifs de justice sociale prônée par l'Islâm.

L'élargissement de l'empire musulman a eu pour effet de multiplier les dépenses générales de l'État et de le contraindre à trouver de nouvelles sources de revenus pouvant financer ses dépenses.

Dans le domaine juridique, il (l'État) doit assurer le respect de la loi et punir ceux des individus qui l'enfreignent.

- Dans le domaine social, il doit assurer le respect des principes de la justice et garantir les droits de chacun d'entre eux.

- Dans le domaine économique, il est compétent pour intervenir sur le circuit économique pour assurer l'égalité des chances entre les individus et prévenir le monopole du marché par des minorités.

Toutes ces fonctions nécessitent des revenus importants et l'État doit disposer de ressources suffisantes pour les remplir.

Ces ressources sont de deux natures

A - Les ressources financières fixes

- L'Aumône légale et l'impôt de 1/5 sur les richesses privées suivantes

* les richesses financières (liquidités),

* les richesses naturelles (animales, végétales et marines),

* les richesses commerciales,

* les richesses industrielles,

* les richesses agricoles,

* l'impôt foncier sur les terres agricoles, et qui est déterminé sur plusieurs critères la fertilité de la terre, l'impôt augmentant proportionnellement à celle-ci. La nature de la récolte, certains produits, ayant une valeur financière plus élevée que d'autres, sont soumis à un impôt plus élevé., la manière dont la terre est arrosée.

Dans ce cadre, les autorités fiscales doivent prendre en compte la qualité de la terre, la nature des récoltes, les ressources hydrauliques disponibles à chaque terre. ; ceci pour ne pas favoriser certains individus.

Aussi certaines terres sont exemptées de cet impôt en cas d'inondation ou de manque d'eau, ou lorsque leurs récoltes sont détruites par une maladie végétale.

- Le 1/10 è des marchandises rapportées de l'étranger (tarifs douaniers).

- La capitation, l'impôt payé par les sujets non musulmans vivant dans l'État musulman et qui y sont exemptés du service militaire.

- Le ***Zakat*** de la fête du ***Ramadan :*** elle est perçue le premier jour du dixième mois musulman (*Sawâî*), et consiste en une certaine petite quantité de céréales ou de tout autre aliment que l'imposé consomme dans sa vie quotidienne ou sa valeur en argent.

- Le mouton offert en sacrifice pendant la période de pèlerinage. Un pèlerin pouvant en donner plus d'un seul en fonction des infractions qu'il a commis durant son pèlerinage.

- En plus d'autres donations destinées à réparer les infractions commises par tout musulman durant sa vie.

B - Les ressources financières non fixées

Ces ressources sont levées en cas d'urgence ou si les finances publiques s'avèrent insuffisantes pour remédier à des circonstances exceptionnelles, comme pour les périodes de guerre par exemple.

C - Diverses autres ressources

1) Les richesses dont le propriétaire n'est pas connu,

2) Les donations volontaires,

3) Les revenus produits par les propriétés de lÉtat telles que les terres de l'État exploitées par des individus en retour d'une part du revenu, les mines, les ressources naturelles et les revenus des projets de production publique,

4) Le ***wakf*** (ou ***habbûs),*** legs cédés par un individu en faveur de FÉtat contre la gestion rémunérée par les descendants du donateur.

Section III : La solidarité sociale

L'Islâm a imposé à l'État d'assurer les moyens de subsistance de tous les membres de la société. Cette tâche est exécutée sous deux formes

La première forme : l'État assure à l'individu les moyens de production (la terre, les ressources naturelles...) afin de lui permettre de contribuer positivement à l'activité économique, et de vivre convenablement à partir du travail fourni.

La deuxième forme : si l'homme est incapable de travailler pour subvenir à ses besoins (incapacité physique ou mentale, vieillesse...) ou si l'État, dans une période exceptionnelle (crise économique...) est incapable de lui donner du travail : dans ces deux cas, l'État applique le principe de la solidarité sociale et pourvoit aux besoins des plus démunis et des nécessiteux de la communauté musulmane.

Le principe de la solidarité sociale est fondé dans la doctrine économique, sur deux points

- la solidarité nationale,

- le droit de la communauté aux ressources générales de l'État.

Chacun de ces deux points de la solidarité sociale a ses limites, et est conditionné par le fait de déterminer la nature des besoins dont l'État doit garantir la satisfaction, en fixant un seuil minimum qui doit offrir le principe de la solidarité sociale aux individus.

Aussi, le premier principe de la solidarité sociale doit se limiter à satisfaire les besoins les plus vitaux des nécessi-

teux et des plus démunis. Le second principe doit tendre à satisfaire des besoins plus grands et plus larges afin d'assurer une vie convenable voire aisée de la communauté musulmane.

Premier fondement de la solidarité sociale

Le premier fondement de la solidarité sociale est la solidarité nationale, c'est-à-dire, la prise en charge des musulmans, les uns par les autres. Cette solidarité fait obligation à tout musulman de venir en aide à son prochain et à s'acquitter de ce devoir dans les limites de ses capacités, comme il s'acquitte de tout autre devoir ou obligation religieuse, sinon c'est toute la communauté qui devient coupable.

En conséquence, l'État est chargé (étant le garant de la bonne application des dispositions générales de la jurisprudence) d'exercer ses prérogatives concernant l'application de la solidarité nationale. II doit au besoin, imposer son respect par les musulmans qui doivent s'acquitter de leur devoir consistant è prendre en charge les démunis les infirmes, les personnes âgées etc.

En effet, pour l'Imàm aṣ-Ṣâdiq, par exemple :

"Le musulman est le frère d'un autre musulman. Il ne l'opprime pas et ne le désappointe pas. Si la *Zakat* ne suffit pas, les gens riches doivent interpréter la jurisprudence pour parvenir à justifier l'augmentation du montant de la *Zakat* afin d'aider, consoler et satisfaire les besoins de leurs frères »[225].

La solidarité nationale dans l'Islâm n'exprime pas seulement un partage dans le revenu, mais elle exprime -ine certaine fraternité. Car le cadre religieux et moral de l'éco-

---

[225] Cf. al-Fikaki, op., cit.,p. 258.

nomie islâmique fait que le droit dont dispose le musulman pour être pris en charge par un autre musulman découle du principe de la fraternité humaine qui couvre les musulmans et les autres. L'État doit veiller à ce que ce droit soit acquis, pratiqué et protégé. Cependant, il faut préciser que les besoins que ce droit permet de satisfaire et qui doivent être pris en charge par la communauté musulmane, sont les besoins les plus urgents et les plus vitaux. C'est ainsi que se défini le principe de la solidarité nationale, l'un des fondements de la solidarité sociale.

Le deuxième fondement de la solidarité sociale

C'est le droit de la communauté de disposer ou de recueillir les fruits de richesses naturelles étatiques, afin de mieux vivre.

L'État est comme nous l'avons vu, directement responsable de la satisfaction des besoins des infirmes, des vieillards et des nécessiteux, à la fois en faisant respecter l'application des principes de la solidarité nationale - qui doivent satisfaire les besoins les plus vitaux - et en assurant à ces mêmes bénéficiaire de la solidarité nationale, comme d'ailleurs à toute la communauté musulmane, un bien-être, et une élévation de leur niveau de vie. C'est cette double responsabilité de l'État que nous allons étudier. Aussi, nous allons examiner sur la base des textes jurisprudentiels, la première responsabilité de l'État, et sur cette base dirons nous théorique, nous aborderons ensuite le deuxième point qui est le droit de la communauté de recueillir les fruits des richesses étatiques.

L'Imâm al Hadim définit ainsi la responsabilité de l'Imâm ou de l'État :

"Il est l'héritier de celui qui n'a pas d'héritier, et aide celui qui n'a personne pour le prendre en charge".

Avant lui, dans son message adressé à son gouverneur d'Égypte, l'Imām 'Ali énumérait clairement ces charges :

"Mon Dieu ! Quel triste sort que celui de la classe inférieure ! La classe des pauvres, des nécessiteux et des malheureux, de ceux qui souffrent de maladies chroniques, qui n'ont aucun moyen d'existence. On trouve dans cette catégorie des gens qui se contentent de ce qu'ils ont, et d'autres qui attendent des bienfaits, sans toutefois demander. Tends au seigneur ce que tu dois à ces personnes, et réserve leur une part du trésor public, et une part du produit des terres tombées dans la propriété de la communauté musulmane dans la région. Le plus éloigné d'entre eux a les mêmes droits que le plus proche et tu es chargé de veiller à ce qui est dû à chacun d'eux. Ne te détourne d'eux par orgueil, car même si tu règles beaucoup de problèmes importants, il ne te sera pas pardonné d'avoir négligé les questions les plus infimes. Qu'ils ne soient pas au-dessus de tes préoccupations, ne détourne pas ton visage, intéresse-toi à ceux d'entre eux qui ne peuvent te parvenir, et choisis ceux qui auront la meilleure réputation auprès du petit peuple, et qui auront le sens le plus profond de la sincérité. Cela prouvera ton dévouement au seigneur et à celui pour qui tu gouvernes.

Nomme à la tête de chaque service, un chef capable de résoudre les plus grands problèmes, et d'en rassembler les éléments les plus épars. Si tes secrétaires ont des défauts et que tu te désintéresse de leurs défauts, ceux-ci te seront attribués"[226].[1]

Ces deux textes expriment avec clarté le principe de la solidarité et définissent la responsabilité de l'État qui est d'assurer le bien-être des musulmans..

---

[226] Cf. al-Fikaki, op., cit., p. 245.

Cependant, le texte qui confirme le contenu doctrinal de la solidarité sociale est contenu dans le verset suivant :

« Les dépouilles que Dieu leur a fait prendre par son envoyé, vous n'avez point efflanqué de chevaux ni came-Unes pour les atteindre, amis Dieu lance ses envoyés contre qui il veut et Dieu est tout puissant »[227].

De son côté, le Qur'ân établit en clair que les prises de guerre doivent revenir à l'État qui, doit à son tour les consacrer à la satisfaction des besoins de la communauté musulmane, des orphelins et des nécessiteux.

Mais selon certains savants, comme asayh al-Ḥur al-'Amily, le principe de la solidarité sociale ne doit pas s'appliquer et bénéficier aux seuls musulmans. Les non-musulmans qui vivent sous l'autorité de l'État islamique doivent eux aussi bénéficier de la solidarité sociale, et l'État doit satisfaire leurs besoins tout autant que ceux des musulmans. Et sayh al-Ḥur cite l'imām 'Alï, rencontrant un vieillard aveugle et apprenant qu'il est chrétien, s'écria : «Vous l'avez utilisé jusqu'à sa vieillesse, et vous l'avez lésé. Dépensez pour lui de l'argent de *Baït al-Mâl* (Finance publique[228]) »

Section IV : L'équilibre social

Une fois assurée la solidarité sociale suivant une application saine de ses principes, l'équilibre social ne sera pas altéré ni perturbé. Car l'un et l'autre (la solidarité sociale et l'équilibre social) sont intimement liés et complémentaires pour y parvenir l'Islâm a tenu compte de deux réalités

---

[227] Qur'ân, S. LIX, V. 6.

[228] Cf. al-Karsy (Bâqirsarif) *Nizâm al-lslâm. al-Siyâsï (Système politique de l'islam),* 2ème édition, Beyrouth, 1978.

- la première réalité est universelle,
- la seconde est doctrinale.

La réalité universelle est que les hommes pour des raisons sociales ou familiales, n'ont pas les mêmes capacités, physiques, intellectuelles, ni même des motivations psychologiques identiques. Les hommes n'ont pas tous les mêmes, aptitudes. Ils ne sont pas égaux dans la patience, le courage, la volonté, l'intelligence ; la rapidité dans l'exécution d'un travail, et dans les capacités d'invention ou de recherche.

La deuxième réalité dont l'Islâm a fait un élément fondamental de sa doctrine, est fondée sur le principe selon lequel, nous l'avons vu, le travail est à la base de toute appropriation.

Ainsi, après avoir exposé les deux réalités sur lesquelles se fonde l'Islâm pour réaliser l'équilibre social, il nous faut maintenant voir comment justement l'Islâm traite cette question.

D est un fait que ce qui résulte de ces deux réalités est que l'Islâm permet l'apparition des différenciations sociales entre les individus. Cela peut se justifier par cet exemple :

Nous pouvons supposer qu'une communauté s'est installée sur une terre pour y vivre, selon le principe que le travail est à la base de l'appropriation) des richesses produites et naturelles, mais sans qu'il y ait exploitation des uns par les autres. Et nous trouverons après un certain temps que certains hommes ont accumulé plus de richesses que les autres, et cela conformément à leurs différence physiques, intellectuelles et psychiques.

Cette disparité sociale est légitime dans l'Islâm car elle est née des deux réalités dont nous avons parlé, et ne voit

dans cette disparité sociale nul danger pour l'équilibre social.

Ceci nous amène tout naturellement à préciser le contenu de l'équilibre social dans l'Islâm.

Selon l'Islâm, il y a équilibre entre les hommes dans la vie, c'est-à-dire que les hommes disposent tous de moyens pour vivre, mais ne sont pas égaux dans leurs revenus, qui sont à la base de la stratification sociale, autrement dit, les hommes doivent disposer de moyens pour subvenir à leurs besoins, mais dans un cadre général qui est sensiblement hiérarchisé. U y a donc des différences, mais celles-ci ne doivent pas être génératrices de contradictions sociales, et d'antagonismes sociaux.

Aussi, pour éviter qu'elles ne se transforment en cela et qu'elles ne portent atteintes à l'équilibre social, l'Islâm a agi de deux façons :

Par le nivellement des deux extrêmes, il a imposé des limites à l'aisance et à l'opulence, en instituant l'interdiction des dépenses inutiles, des largesses et du

gaspillage, l'interdiction de la thésaurisation, de l'usure, limitation de l'accumulation des richesses par l'héritage et l'exploitation capitaliste des richesses naturelles etc.

Il a d'un autre côté, concernant les bas revenus, institué le principe de l'élévation du niveau de vie des plus démunis et de la satisfaction des besoins des nécessiteux et des pauvres.

Ainsi, s'il ne fait pas disparaître les différences sociales, l'Islâm fait en sorte que ces différences et disparités sociales ne deviennent pas des contradictions portant atteinte à l'équilibre social qu'il cherche à atteindre et instaurer. Pour que l'État puisse assurer l'équilibre social en pourvoyant

aux besoins des musulmans, il doit avoir des ressources que l'Islâm a f fixé et que nous ci-dessus mentionné[229].

[229] Cf. Benaissa : op., cit., p. 15-20 ; et Galizaera (Maḥfoud) : *l'Islâm et l'autogestion,* thèse, Montpellier, 1982, p. 44-26, 75-83, 91-107.

Conclusion

En disposant de deux catégories des différents éléments formant les lois économiques, l'Islâm tend à offrir des solutions potentielles à tous les problèmes économiques. Ces deux catégories sont : les éléments fixes ou statiques qui ne peuvent être modifiés, et le côté mobile ou dynamique qui est exploré par les jurisconsultes en fonction des nécessités et des objectifs généraux de l'économie islàmique.

Ce travail d'exploitation est assumé à partir de textes théologiques qui constituent la source de la législation et qui contiennent déjà un grand nombre de règles organisant la vie économique et lès relations entre les hommes dans les domaines de la production et de la répartition des richesses et de leur échange : On peut citer en exemple les règles islàmiques se rapportant à la fructification de la terre, au salaire, au commerce ou à l'usure ; ou encore ceux qui ont pour sujet l'Aumône légale, ***(Zakat)*** l'impôt foncier, l'impôt au cinquième et les finances publiques...

Ces concepts et ces règles ont été formulés comme une doctrine économique islāmique qui a déjà été appliquée antérieurement.

L'étude démontre que l'Islâm a encouragé l'entre aide entre les membres de la société. Ainsi le plus démuni fournit son travail, le plus riche les moyens de production dont il dispose et les bénéfices résultants de l'opération sont répartis entre eux selon des règles tracées par la doctrine économique islàmique. A ce même niveau de la justice sociale, l'Islâm a instauré un système de répartition des revenus visant à rétablir l'équilibre entre les différentes couches de la société (l'imposition de l'Aumône légale).

Toutes ces règles de justice prônées par l'Islâm lui sont dictées par une méthode morale générale. Ainsi quand il interdit l'usure et la spoliation appelle à l'entraide et à la justice, il l'a fait suivant sa propre conception de la justice et de l'injustice. Au contraire les prédicateurs, il n'a pas présenté les notions de mal et d'injustice sous une forme abstraite, ce qui aurait laissé aux individus mal intentionnés tout le loisir de leur donner les interprétations qui servent leurs dessins.

En effet, il a fourni une définition bien précise de l'injustice et a établi des règles générales pour le comportement des individus dans le domaine de la production, la répartition et l'échange des marchandises. Et en conséquence, il a considéré toute violation de ces règles comme une injustice et une spoliation des droits des autres.

Ainsi, nous pouvons conclure qua la différence entre l'attitude des prédicateurs et celle de la doctrine économique islâmique consiste à ce que la première appelle au bien et condamne l'injustice et à l'aide des exemples épars laisse à ses auditeurs le droit d'interpréter la signification des ses concepts, alors que la doctrine économique définit les critères sur lesquels elle mesure la justice.

Ces critères sont regroupés en un système économique planifié qui organise les différents domaines de l'économie nationale.

Pour illustrer ces critères nous en citerons quelques uns :

- l'appropriation de la terre d'une autre personne par la force est une injustice contrairement à l'attribution des produits d'une terre sur le principe du travail et de la fructification qui est une justice.

- le fait qu'un capital prêté bénéficie d'un revenu fixe (intérêts) est une injustice ; mais s'il perçoit un revenu

proportionnelle (participation aux bénéfices), alors ce revenu est mérité.

Une autre remarque essentielle s'impose. Elle se rapporte à l'existence des relations très étroites entre la doctrine économique islâmique et la doctrine islâmique en général. De telles relations existent également entre les différentes branches de la doctrine économique islâmique.

En effet, les différentes lois économiques islâmiques prennent leur source dans la conception que l'Islâm a de l'Univers et de la vie. Par exemple, la loi économique islâmique sur la propriété ne peut être expliquée en faisant abstraction du rôle que l'Islâm attribue à l'homme sur la terre.

Ce rôle consiste à représenter Dieu, à créer la vie et servir les autres membres de la société et si un individu faillit à cette fonction sans présenter une excuse valable alors il n'a pas droit à la propriété ; du fait que celle-ci n'est pas une domination absolue mais plutôt une attribution conditionnée par le travail et le profit produit sur la société et sur l'intéressé lui-même.

L'Islâm se distingue également par l'acception qu'il donne à la notion de profit, et de nombreuses activités qui, qualifiées par les doctrines matérialistes comme étant des pertes, sont des profits pour l'Islâm.

La conséquence essentielle à l'existence de relations étroites entre les différents domaines de la doctrine économique islâmique, c'est qu'il serait impertinent d'étudier chacun de ces domaines isolement des autres, par exemple une étude séparée de l'interdiction d'un revenu au capital prêté ne peut parvenir à la justifier.

Si au contraire, chaque sujet est considéré en tant que composante d'un système global, alors on peut découvrir la doctrine économique des solutions qui sont propres à sa

conception de ce problème et qui la distinguent des autres doctrines économiques.

Et ce qui distingue l'économie islāmique c'est le cadre religieux dans lequel elle s'insère et dont elle n'est qu'une seule parmi de nombreuses parties reliées entre elles.

A ce sujet, il est important de mentionner les relations étroites que l'Islâm établit entre l'économie et le système politique. Ces relations se manifestent dans les fonctions économiques très larges attribuées à l'État qui se charge de l'administration de la majeure partie des terres publiques. Ces grands pouvoirs accordés à l'État s'expliquent par le fait que le dirigeant est le premier représentant de Dieu sur ce monde et doït de ce fait être le plus apte à garantir la justice dans la répartition des biens entre les membres de la société.

Il ne faut pas oublier de signaler en dernier lieu que différentes lois de l'économie islāmique sont une réflexion des sentiments de fraternité et d'entraide prônés par l'Islâm. Ainsi ces lois sont établies de façon à cultiver l'altruisme chez les individus (l'Aumône légale par exemple).

A partir de là, notre étude a traité la doctrine économique islāmique en la situant dans son cadre général et en prenant en compte le patrimoine culturel sur lequel elles se fonde. Ce patrimoine culturel se définit à travers les données directes de l'Islâm et à l'aide des indices fournis par la doctrine elle-même. Et c'est de cette manière que les recherches de science politique ont pu extraire la méthode scientifique suivie par l'Islâm à travers l'étude de la doctrine économique islàmique.

De même si nous voulons découvrir l'attitude de l'Islâm quant à la détermination de la valeur des marchandises et la part qu'il réserve à chacun ces moyens de production dans cette valeur, nous devenons y étudier le point de vue

théorique de l'Islām sur le bénéfice alloué au capital et le degré de mérite qu'il accorde à ce bénéfice.

Nous avons aussi démontré l'opinion de l'Islâm en ce qui concerne la réalité du rôle joué par le capital et les autres moyens de production, la part accordée à chacun de ces moyens dans la répartition des revenus selon les lois islâmiques organisant les différentes branches de l'économie.

Parmi les points traités dans notre étude figure la question de l'attitude que l'Islâm adopte vis-à-vis du matérialisme historique et des « mouvements » que ce dernier attribue à l'histoire. Nous avons expliqué cette attitude à travers l'exposition des éléments statiques de la doctrine économique islâmique et qui peuvent être appliqués aux différentes phases de l'histoire humaine.

Ces différents sujets constituent les notions essentielles qui permettent de donner une idée générale et globale de l'économie islâmique. Cette idée permet d'éclaircir en détail les systèmes de production et de répartition.

Nous avons expliqué notamment dans le cadre de ces systèmes : la répartition des richesses naturelles, la délimitation de la propriété privée et les principes de sécurité, de justice et de solidarité sociale et les liens entre ces principes dans l'établissement de l'équilibre social. Notre étude a également traité la conception islâmique de la liberté économique et a tenté d'élucider les compétences de l'État dans le domaine économique et les domaines de son intervention.

Finalement nous voudrions attirer l'attention sur l'insuffisance des études portant sur la doctrine économique islâmique et la négligence dont les jurisconsultes contemporains ont fait preuve en ce qui concerne les questions économiques. Ces lacunes sont dues, selon nous, au fait

que les principes de l'Islâm n'ont pas dépassé le niveau théorique. A partir de cette situation, nous pouvons apercevoir l'importance de l'œuvre de M. B. aṣ-Ṣadr qui a pu traité avec profondeur un sujet aussi négligé que l'économie islàmique. Par la même nous soulignons la nécessité d'encourager les recherches concernant l'histoire de l'économie islàmique et les mesures permettant aboutir à l'application des principes fondamentaux de l'économie islàmique, tels qu'ils sont dictés par les textes, religieux (Qur'ân, Sunna). L'inapplication de ces principes peut justifier la détérioration de la science économique, dans les États musulmans car ceux-ci ont opté soit pour le capitalisme, soit pour le socialisme qui sont deux doctrines incompatibles avec la mentalité musulmane et donc peu apte à promouvoir un processus de développement. Cette mentalité est conditionnée par l'Islâm et seule l'application d'une doctrine économique islàmique peut - à notre avis - permettre à la personnalité musulmane de développer ses capacités économiques et de libérer ses potentiels longtemps réprimés soit par la répression physique ou intellectuelle pratiqué, contre elle, dans un contexte de dépendance politique et économique.

Bibliographie

Bibliographie

Avertissement :

* Tout ouvrage marqué d'un astérisque indique l'absence de la date de publication (inconnue).

** Tout ouvrage marqué de deux astérisques indique l'absence du nom de l'éditeur.

*** Tout ouvrage marqué de trois astérisques indique l'absence de la date de publication et du nom de l'éditeur.

Matba'a : Imprimerie

Maktaba : Librairie

Dâr : Maison d'édition

Mu'assasa : Établissement

1 - * Ibn 'Abd as-Sakûr (Muḥib Allâh) : Musallam at-Tubût, al - Ḥusayniyya, Egypte.

2 - * Abū at-Takaki (Muḥammad Ibn 'AIT) : al-Fagri fïal-'Abad al-sultaniya wldawla al-'Islâmiyya, (l'Éloge des civismes), Matab'at Muhabad 'Alï Sabih.

3 - Abū 'Ubayd (al-Qâsim Ibn Salâm) : al-Amwâl, Maktabat al-Kuliyya al-Azhariyya, Égypte, 1967.

4 - Abū Yûsuf (Ya'qūb Ibn Ibrāhim) : Kitâb al-Harâj (le livre des impôts), al-Matba'a aṣ-Ṣoufîyya wa maktabatuha.

5 - 'Alï (L'Imâm) : ôurar al-ḥikam w ad-durar al-Kilam, par at-Timiny ('Abd al-Waḥid al-Amidi, Saîda, 1930.

6 -*** al-'Amily (as-Sahid at-Tâny Zain ad-Dîn) : Muniyat ai-Murid fî Âbâd al-Mufid wa al-mustatif, Bombay.

7 - al-Asify (Muḥammad Mahdy) : an-Nidâm al-Maly wa dawr at-Tarwa fî al-lslâm (Le système et la circulation des capitaux dans l'Islâm). 5ème édition, al-Maktaba al-Islâmiyya al-Kubra, Beyrouth, 1973.

8 - al-Aşfahâm̄ (al-'Allâma Muḥammad Zahid al-Kawṯari), al-Tabşir ff ad-Dïn, Maktab Naṣr aṯ-Ṯaqafa al-Islâmiyya, Egypte, 1940.

9 - 'Oda ('Abd al-Qâdir) : al-Mal wa al-Ḥukm fî al-Islâm (l'Argent et le gouvernement en Islām), Munadamat al-Iiâm al-Islamiyya, Téhéran, 1404 H.

10 - 'Asour (Muḥammad) : Dirasa fī al-Fikr al-Iqtiṣâdy al-'Araby (étude sur la pensée économique arabe), Dâr al-Itiḥâd al-'araby, 1973.

11 - 'Oda ('Abd al-Qâdir) : al-Lâl wa al-Ḥukm fî al-Islâm, 5ème édition, al-Muḫtar al-Islâmy, 1977.

12 - Bâbily (Muḥammad) : as-Suq al-Islamiyya, al-Muštaraka (Le marché commun Musulman) 1er édition, Dâr al-Kitâb alLubnâny, Beyrouth, 1975.

13 - ** Badrân (Abū al-'Aynain) : aš-Šarïa al-Islâmiyya (la législation islàmique), Alexandrie, 1974.

14 - al-Badry ('Abd al-'Aziz) : Ḥukm al-Islâm fï al-Ištirakiyya (Attitude de l'Islâm sur le socialisme), 4ème édition, al-Maktaba al-'Ilmiyya, la Meque, 1977.

15 - * al-Bagawy (al-Ḥusain Ibn Mas'ud) : Maṣâbiḥ as-Sunna, Muḥammad 'Alï Sabih, Egypte.

16 - al-Baladry (Aḥmad Ibn Yḥya Ibn Jabir) : Futuḥ al-Buldân (conquête des peuples), Šarikat Ṭab' al-Kutub al-'Arabiyya, Egypte, 1901.

17 - Baynes (Norman Hepburn) : Byzantium an introduction, t. East Ruman civilization, oxford University Press, London ,1944.

18 - Benaissa (Sa'id) : Introduction aux finances publiques, E.P.A., Alger 1982.

19 - Boisard (M. A.) : L'humanisme de l'Islâm, Albin Michel, 1979.

20 - Browne (Ed. ward g ;) : A Literary of Persia T,F. Unwir, London, 1909.

21 - Burlot (loseph) : La civilisation islamique, Hachette, Paris, 1982.

22 - ad-Dajly (Aḥmad Ibn 'Alï) : al-Falâqa wa al-Mufaiikun, Dâr aš-Šu'ub, 1322 H.

23 - Dalimy (Muḥammad Salih ja'far) : Min al-Fiqh al-Syâsy fī al-Islâm (Aperçus de la jurisprudence politique de l'Islâm), Dâr Maktabat al-Ḥayât, Beyrouth, 1971.

24 - * Diswky (Ibrâhūn) : al-Iqtiṣâd al-Islâmy (l'Economie islâmique, Dâr Lisân al- 'Arab, Beyrouth.

25 - Duniyya, (S̲awqy Aḥmad) : al-lslâm wa at-Tanmiyya al-Iqktiṣâdiyya, (L'Islâm et de Développement Economique), 1ère édition, Dâr al-Fikr al-'Araby, 1979.

26 -* 'Abada (Ibrâhïm Diswky) : al-Iqtiṣâd al-Islâmy (L'économie islâmique), Dâr Lisân al-'Arab, Beyrouth.

27 - Fad'ly ('Abd al-Hady) : Mus̲kilat al-Faqr (Le

Problème de la Pauvreté), 5ème édition, Dâr az-Zahra, Beyrouth, 1977.

28 - Fadl-Allâh ('Abd al-Muhṣin) : Naẓariyyat al-Ḥukm wa al-Idara fï... (La théorie du gouvernement et de l'administrateur) Dâr at-Ta'aruf, 1978.

- al-lslâm wa Uuṣûl at-Tas̲rï', Dâr al-Kitab al-Islâmy, Beyrouth, 1979.

29 - al-Fikaky (Tawfiq) : al-Ra'is wa al-mar'ûsTn (Le gouverneur et les gouvernés), 5ème édition, Mu'asasat Nahj al-Balâġa, Téhéran, 1402 H.

30 - Gazlizera (Maḥfoud) : L'Islâm et î'auto-gestion en tant que systèmes sociaux, Thèse, Montpellier, 1982.

31 - Cardet (Louis) : L'Islâm : religion et communauté desclée de Brouwer, 1967, Contemporaines.

32 - al-Ġazâlî (Abū Hâmid Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad), al-Mustaṣfā Min '11m al-UṣIl» Égypte, 1356 H.

- Iḥya' 'Ulūm ad-Dîn, al-Maṭba'a al-Azhariyya, 1315 H.

33 - ôurawy (Muḥammad) : al-Fuqara' (Les pauvres), Dâr al-Ta'aruf ffi-maṭbu'ât, Beyrouth, 1977.

34 - al-Ḥakim (Muḥammad Taki) : al-Usûl al-'Àma fil-tïqh al-Muqaran, Dâr al-Anduluse, Beyrouth, 1963.

35 - Ḥasan (Ibrâhïm Ḥasan) : Tariḫ al-lslâm (histoire de l'Islâm), Sème édition, Maktabat an-zhdat al-Masriya, Égypte 1959.

37 -** al-H̲aṭïb ('Abd az-Zahra' al-Ḥusainy) : Masâdir Nahj af-Balâġa wa Asaniduhu (le modèle d'éloquence et ses fondements) Mu'asasat ai-'Almy Hlmaṭbû'ât, Beyrouth.

38 -* al-H̲aṭïb ('Abd al-Karim) : as-Siyasa al-Maliyya fï al-lslâm (Politique financière en Islâm), 2ème édition, Dâr al-Fikr al-'Araby, Égypte, 1976.

39 - al-Haṭlb ('Ali Aḥmad al-) : ar-Ribâ (L'usure), Dâr al-Ta'aruf lil-maṭbu'ât, Beyrouth, 1398 H.

40 - Haykal (Muḥammad Ḥusain) : al-Ḥukuma al-islamiyya (le gouvernement islàmique), Dâr al-Ma'arif, Égypte, 1977.

41 - al-Ḥilly (Abū al-Kasim Naim ad-Dïn Ja'far Ibn al-Ḥasan) al-Muḫtasar an-Nafi' fï Fiqh al-Imamiyya (Précis de la jurisprudence des Imâms), Dâr al- Kitâb al-'Araby, Égypte, 1376 H.

- * Tahḏīb al-Wuṣūl li- 'Ilm al-Uṣûl.

42 - al-'Amily (Muḥammad Jawad Muḥammad al-Ḥusain), Miftâḥ al-Karama fï s̱arḥ qawâ'id al-'Allâma, Maṭba'at as̱-S̱ura. Iran, 1326 H.

44 - Ḥusain (Ṭaha) : al-Fitna al-Kubrâ (le grand désordre), 7ème édition, Dâr al-Ma'ârif, Égypte, 1968.

45 - ḤusainT (Has̱im Ma'rûf) : Sirat al-Musṭafā, (Biographie de l'Élu), 5ème édition, Dâr al-Kalam, Beyrouth, 1978.

46 - ḤusainT (Has̱im Ma'rûf) : Sirat al-A'imma al-Iṯnâ 'As̱ar (Biographie des douze Imâms), 2 tomes, 5ème édition, Dâr al-Qalam, Beyrouth, 1981.

47 - Hutchinson (T.W.) : Positive Economies a Poiicy Objectives, Georges Allend Urwin Ltd, London, 1964.

48 - Ibn al-Aṯïr ('AIT Ibn Muḥammad) : al-Kamil fï al-Tariḫ (l'histoire complète), al-Maṭba'a al-Azhariyya, Egypte, 1301 H.

49 - Ibn al-Qaiyym aj-Jawzziyya, Aḥkâm Ahl aḏ-Ḏimma, Maṭba'at Jâmi'at Dimas̱q, Damas, 1961.

50 - Ibn Ḫaldun : al-Muqadima, Maṭba'at al-Azhariyya, Égypte, 1920.

51 - Ibn His̱âm : Sirat ar-Rasûl (biographie du Prophète), al-Maktabat at-Tijâriyya, 1930.

52 - Ismâ'il (Ibrâhïm Muḥammad) : Islâm and contempurary Economie théories, U.A.R. Cairo, 1967, L'Islâm et les théories Economiques.

53 - Jaḥs̱âwï (Abū 'Abd Allâh Muḥammad) : Kitâb al-wuzara' wa-1-kuttâb (le livre des ministres et des secrétaires) Maṭba'at Muṣṭafā al-Bâbï al-Ḥalabï, 1357 H.

54 - Jamal (Muḥammad 'Abd al-M'min) : Mawsū'at al-Iqtṣâd al-Islâmi (Encyclopédie de l'Economie islāmique), 1er édition, Dâr al-Kitâb al-Lubnâny, Beyrouth, 1980.

55 - aj-Jariḥy (Ma'ad 'Alï) : Naḥwa Niẓâm Maly Islâmy (vers un système financier islâmique), al-Markaz al-'Alamy li-Abḥâṯ al-Iqtiṣâd al-Islâmy, Jada, 1981.

56 - Jawad ('Alï) : Tariḫ al-'Arab (histoire des Arabes), Maṭbu'ât al-Majma' al-'Ilmy al-'Iraqy, Bagdad, 1950.

57 . ** Kadim (Jawad) : al-Qiyâda al-Islâmiyya (le gouvernement islâmique), 5ème édition, Beyrouth, 1971.

58 - Kahf (Munzer) : Etude du système économique islâmique in revue « Que sais-je de l'Islâm », Université d'Alger, n°13, Mars, 1980.

59 - * al-Kukaïn (Abū Ja'far Muḥammad Ibn Ya'fqub Ibn Isḥaq ar-Râẑy) : al-Uṣûl Mina al-Kâfy, 5ème édition, Dâr al-Kutub al-Islâmiyya, Téhéran.

60 - Lajugie (Joseph) : Les doctrines économiques, PUF, Paris, 1950.

61 * Lombard (Maurice) : L'Islâm dans sa première grandeur (Ville - XIe s.), Flammarion, Paris, 1972.

62 - Majlisy (Muḥammad Bâqir Ibn al-Mawla Muḥammad Taki al-Aṣfahâny) : Biḥâr al-Anwâr (les océans illuminés), Téhéran, 1077 H.

63 - Maḥmaṣànï (Subḥï) : Les idées économique d'Ibn Ḫaldun, Bose et Rion, Lyon, 1932.

64 - Marchai (André) : Systèmes et structures économiques, PUF, Bose et Rion, 1932.

65 - Marx (Karl) : Oeuvres économique (complètes), Gallimard, Paris, 1965.

66 - al-Mawardï (Ibn al-Ḥasan 'Alï Ibn Muḥammad Ibn Ḥabib) : al-Aḥkâm as-Sulṭàniyya wa al-Wilaiyât ad-Dïniyya (Les lois gouvernementales et les charges religieuses), Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1982.

67 - al-Mas'ûdï (Abū al-Ḥasan) : Murûj aḏ-Ḏahab (Les vallées dorées), al-Maṭba'a al-Azhariyya, Egypte, 1303 H.

68 - Mubârak (Muḥammad) : Niẓâm al-lslâm (Le système de l'Islâm), 4ème édition, Dâr al-Fikr, Beyrouth, 198.1.

69 - * al-Muẓafar (Muḥammad Rida), Uṣûl al-Fiqh, Maṭba'at al-Najaf, Irak.

70 - Maḥmaṣànï (Subḥï) : Turaṯ al-Ḫulafa' ar-Raṡidïn : fï al-Fiqh wa al-Qad'â' (Patrimoine des califes dans la jurisprudence et la justice), 1er édition, Dâr al-'Ilm lil-malâyyn, Beyrouth, 1984.

71 - * Munier (Henri) : Précis de l'histoire d'Égypte, T. 2 (l'Égypte Byzantine et Musulmane).

72 - an-Nakâs̠ (Zaky) : al-'Ilaqât al-Ijtimâ'iyya wa at̠-T̠aqâfîyya wa al-Iqtiṣâdiyya bayn al-'Arab wa al-Ifranj (Les relations socio-économiques et culturelles entre les arabes et l'Afrique noire), Dâr al-Kitab al-Lubnânï, Beyrouth, 1946.

73 - Nakui (Sayid Nawab Ḥaidar) : Ethics and économies Islamic Syntesis, the islamic Funndation, Leicester U.K. 1981.

74 - Normes et valeurs dans l'Islâm contemporain, PAVOT, Paris, 1966.

75 - an-Nūry ('Abd al-H̲âliq) : an-Niẓâm al-Malï ft al-Islâm (l'organisation financière en l'Islâm), al-Maktaba al-'Aṣrriyya, Beyrouth, 1973.

76 ^ an-Nūry ('Abd al-H̲âliq) : al-Niẓâm al-maly fï al-Islâm (Le système financier en Islâm), 2ème édition, al-Maktaba al-'Aṣrriyya, Beyrouth, 1973.

77 - al-Karas̠y (S̠arif) : al-'Amal wa Ḥuqflq al-'Amil fï al-Islâm (Travail et droits du travailleur en Islâm), 5ème édition, Dâr at-Ta'aruf, Beyrouth, 1374 H.

78 - al-Karas̠y (Bâqir S̠arif) : Niẓâm al-Islâm as-Siyâsï (Système politique de l'Islâm), 2ème édition, Dâr at-Ta'aruf lil-maṭbu'ât, Beyrouth, 1978.

79 - al-Karas̠y (Muḥammad Bn Muḥammad Aḥmad) : Ma'alim al-Kurba fî Aḥkâm al-Ḥisba (Aspects du système de contrôle islāmique *Ḥisba),* édition al-Ḥayât al-Masṛiyya al-'Âma lil-Kitâb, Égypte, 1976.

80 - al-Kizwiny (Mir Muḥammad) : Ḥuqûqk al-'Amil wa al-fallâḥ , fï al-Islâm (les droits du paysans et du travailleur en Islâm), 1er édition, Dâr az-Zahra', Beyrouth, 1974.

81 - ar-Rays (Muḥammad) : al-H̲arâj wa an-Nuẓum al-Mâliyya (Taxe Foncière et systèmes financiers), al-Anjlo, le Caire, 1961.

82 - Rodinson (Maxime) : Marxime et monde Musulman, le Seuil, Paris, 1972.

83 - Rodinson (Maxime) : Islâm et capitalisme, éditions du Seuil, Paris, 1966.

84 - SADIeY (Muḥammad al-) : 'Alï wa al-Ḥâkimûn ('Alï et les gouverneurs), les éditions Mu'assasat al-A'lamy, Beyrouth, 1969.

85 - Ṣadr (Muḥammad Bâqir) : Iqtiṣâduna (notre économie), 16e édition, Dâr at-Ta'aruf lil-Maṭbu'ât, Beyrouth, 1982.

86 - * as-Sahar ('Abd al-Ḫamid Jawda) : Abū Ḏar al-Gifārī, 5ème édition, Maktaba Miṣr, Égypte.

87 - as-Ṣawkânï (Muhammad Ibn 'AIT Ibn Muḥammad al) : Irṣâd al-Fuḥūl Ilâ Taḥqîq al-Ḫaq Min 'Ilm al-Uṣûl (Le guide des intelligents à la réalisation de la justice par la science), édition al-Babi, Égypte 1356 H.

88 - Schacht (Josepth) ; Introduction au droit Musulman, éditions Maisonneuve et larose, Paris, 1983.

89 - Ṣiddîqî (Muḥammad najâtu-Allâh) : Muslim Economie Thinking, The Islamic Fonndation, Leicester U. K., 1981, La pensée économique islâmique.

90 - Sourdel (Dominique) : l'Islâm, PUF, Paris, 1949.

91 - Studies in islamic economic the Islamic Foundation, Lescester U. K. 1980, (Étude d'économie islâmique).

92 - aṣ-Ṣuyūṭî (Jalâl ad-DTn 'Abd ar-Rraḥmân) : aj-Jâmi' aṣ-Ṣagîr (Le petit recueil), Dâr al-Qalam, 1966.

93 - * at-Taskhiry (Muḥammad 'AIT) : Durûṣ fî al-Iqtiṣâd (Leçons d'économie), Munaẓamat al-'Âlam al-Islâmi.

94 - aṭ-Ṭabarî (Muḥammad Ibn Jarïr) ; Tarîḫ al-Umam wa al-Mulūk (Histoire des peuples et des rois), al-Maṭba'a al-Ḫusayniyya, Egypte,1901.

95 - ** aṭ-ṬūsT (al-Ṣayḫ Ibn Ja'far Muḥammad Ibn al-Ḫasan) : al-'Uda fî al-Uṣûl (les instruments des principes), Hajar, Iran, 1317 H.

96 - Villey (D), Économie fondamentale à la recherche d'une doctrine économique, Genin, Paris 1967.

97 - Wafy ÇAlï 'Abd al-Waḥid) : al-Iqtiṣâd as-Siyâsî : Quṣat al-Mulkiyya fî al-'Alam, 'Isa al-Ḫilmï, Égypte.

98 - Zalum ('Abd al-Qasim) : al-Amwâl fî Dawlat al- Ḫilafa (Les capitaux sous le califat), lère édition, Dâr al-'IIm lil-malâyin, Beyrouth 1983.

99 - * az-Zarqa : al-Ijtihâd, dans la revue Ḫad'ârat al-lslâm, lère année, n°2, Damas.

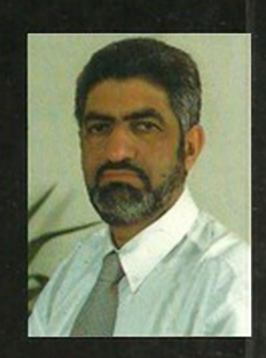
TROISIÈME PARTIE

Impression achevée au liban en Avril 2000
sur les presses de Dar Al Bouraq

Islam et économie

Réflexion sur les principes fondamentaux de l'économie islamique

Dr. Abdil Hâdi Gafouri



Cet ouvrage est le fuit de plus de dix années de recherches.
Il se compose de trois parties:
La première, traite du système politico-économique des civilisations autour de la pénisule arabique comparé à celui de l'islam au temps des quatre premiers Califes.
Dans la seconde, l'auteur expose le savoir musulman en matière économique. Là. il aborde la question des propriétés, privée et publique.
Enfin, il démontre l'effort doctrinal fourni par les penseurs musulmans (anciens et modernes) pour établir la structure de l'économie islamique.
Cette étude audacieuse, unique dans sa démarche comme dans son contenu, prouve qu'il existe bel et bien une théorie économique islamique capable s'adapter aux temps modernes selon le principe même de *l'Ijtihâd.*

Né en Irak en 1951, Abdul Hâdi Gafouri, vint en Europe à l'âge d'homme. En 1992, il obtient, avec la mention 'Honorable' son diplôme de *Doctrorat en sciences économiques* de l'Université de la Sorbonne à Paris.
Il est également l'auteur de plusieurs articles et études publiés dans des revues spécialisées sur l'économie. Il participe activement à des congrès sur l'économie agricole, l'économie musulmane et les problèmes de l'alimentation *halâl.*



13,72 €

90 FF